

(٨)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الظَّرَائِصِيَّاتِ الثَّالِثَةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله .

## المسألة الاولى

[ معنى توصيف الله تعالى بالادراك ]

في نفى كون الله مدركاً ، قال الذاهبون الى ذلك : لو كان له سبحانه مثل صفة المدرك منا لم تقتضيها<sup>(١)</sup> الاكونه تعالى حياً ، كما أن ذلك هو المقتضي لها فينا ، ولم يخل من أن يقتضي ذلك بشرط الحاسة واعمال محل الحياة، أو من<sup>(٢)</sup> غيرهما .

والاول مستحيل على الله عزوجل ، فيستحيل باستحالته عليه الادراك .  
والثاني يقتضي أن يصح أدراكنا المدركات من غير أن نعمل محل الحياة

---

(١) ظ : لم تقتض .

(٢) الظاهر زيادة « من » .

لان ماقتضى ذلك حاصل فينا ، وهو كوننا أحياء ، ومعنى الحي في الشاهد سواء ، اذ ليس يؤثر زيادة الحياة فيما أشر كنا فيه من كوننا أحياء، كما لا يؤثر زيادة العلم فيما أشر كنا فيه من كوننا عالمين ولا معتبرة<sup>(١)</sup> ولا كونه عز وجل حياً لذاته يؤثر في تغير صفته .

ولا يسوغ القول بأن حلول الحياة يقتضي وقوع الادراك بها ، لان اعمال محل الحياة والحواس اما أن يحتاج اليهما في حصول صفة الدرك، أو لا يحتاج اليهما في ذلك . فان كان المدرك يستحيل عليه الحواس ، فيجب أن لا يحتاج اليها من يصح عليه الحواس ، لان ما ليس بشرط لا يدخله في أن يكون شرطاً صحته على الموصوف .

### الجواب :

اعلم أن الصفة لا تجوز أن تقتضي أخرى الا بعد أن يكون الموصوف بهما واحداً ، ولهذا لم يجز أن يقتضي صفة لزيد صفة لعمر من حيث لم يكن الموصوف بهما واحداً ، وكون الحي مناً حياً صفة يرجع الى جملته لا الى أجزائه . يدل على ذلك أن أجزاء الحي وان حلتها الحياة، فليس كل جزء منها حياً من حيث كانت هذه صفة ترجع الى الجملة .

وليس كذلك الحركة ، لان كل جزء من المتحرك محله الحركة متحرك في نفسه ، لرجوع هذه الصفة الى المحل . وقد علمنا أن حكم المحل مع الجملة ، كحكم زيد مع عمرو ، في أنه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه الى المحل حكماً للجملة . كما لا يجوز أن يوجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمرو .

ولما كان انتفاء الافات عن الحواس وصحتها واستقامتها حكماً يرجع اليها ولا يتعداها ، جرى مجرى الحركة في أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد الى الجملة ، فلم يجز أن يكون لانتفاء الافات عن الحواس ، فابر<sup>(١)</sup> من كون المدرك مدركاً .

ولما كان كونه حياً صفة يرجع الى من يرجع اليه كونه مدركاً ، جاز أن يؤثر في كونه مدركاً ، لانه اذا كان لابد مؤثرة<sup>(٢)</sup> ومقتضى لكونه مدركاً، ولم يجز أن يكون صفات الحاسة مقتضية لذلك ، فلم يبق الا أن المقتضي هو كونه حياً، لان أحدنا يقف كونه مدركاً على كونه حياً وصحة حواسه . واذا بطل أن يكون ما يرجع الى الحواس مقتضياً لما ذكرنا ، فليس المقتضي [ الا ] هو كونه حياً .

فأما كون صحة الحاسة شرطاً هو فينا دونه تعالى ، لاختصاص ما يقتضي كونه شرطاً بنا واستحالته عليه تعالى . وانما قلنا أن هذا الشرط يختص بنا ، فلا يتعدى اليه ، لان أحدنا لو كان حياً لنفسه أو حياً بحياة معدومة ، أو حياً بحياة لا يحل له ، لم يجب اشتراط صحة الحواس في كونه مدركاً .

ولما كان حياً بحياة ، فصار محل الحياة آلة له في ادراك المدركات ، اما بمجرد كونه محلاً للحياة ، أو بأن يحتاج المحل الى صفة زائدة على كونه محلاً للحياة ، ككونه عيناً ، أو أنفاً ، أو أذناً .

فقد عاد الامر الى أن اشتراط صحة الحواس وانتفاء الافات عنها ، انما هو لامر يرجع الى الحياة ومحلها ، فمن كان حياً لا بحياة بل بنفسه ، مستغن عن هذا الشرط ، لاستحالة مقتضيه فيه .

(١) كذا في النسخة ولعل : تأثير.

(٢) ظ : من مؤثر ومقتض .

وليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحي دون حي ، وانما يمتنع ذلك في المقتضي ، لان المقتضي هو المؤثر في الحقيقة ، والشرط ليس بمؤثر وان كان الحكم واقفاً عليه . ولهذ جاز أن يكون الشرط غريباً من الموصوف وأجنيباً منه . ولايجوز في المقتضي أن يكون كذلك وهما هو<sup>(١)</sup> نظير لهذه المسألة ومسقط للشبهة فيها .

انا كنا نقول : ان المقتضي لصحة الفعل هو كون القادر قادراً ، ونحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات وجوارح ، ومن<sup>(٢)</sup> لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا ، وان كان أحداً قادراً . ألا ترى أن البطش لا يتم منا الا بجوارح ، والكتابة والنساجة لا يصحان الا بآلات مخصوصة .

وليس يحتاج القديم تعالى في صحة الافعال منه الى أكثر من كونه قادراً فقد خالفناه في الشرط وان وافقناه في المقتضي ، لما خالفناه في الوجه المقتضي للشرط فينا ، وهو كون أحداً قادراً بقدرة ، لان كونه قادراً على هذا الوجه هو السبب في حاجته في كثير الافعال الى الجوارح والالات . ولما كان القديم تعالى قادراً بنفسه لا بقدرة ، استغنى عن الات والجوارح ، كما استغني في كونه مدركاً عن الحواس وصحتها .

فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ماتضمنه هذه المسألة ، وانا لانقول على الاطلاق أن صحة الحواس وانتفاء الافات عنها شرط في كون المدرك مدركاً كما لانقول على الاطلاق بأن ذلك ليس بشرط .

بل نقول : انه شرط فيما كان حياً بحياة ، للعلة التي ذكرناها وأوضحناها

(١) الظاهر زيادة « هما هو » ولعل المراد أن المقتضي والمقتضى متحدان وأنهما

غير غريبين .

(٢) ظ : ومتى .

وليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة ، واختلاف المشروط على ما بيناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها ومستدعيها ، وهذا واضح .  
وهذا الكلام قد استقصيناه وأشبعناه في كتابنا المعروف بـ «المختصر»<sup>(١)</sup>  
والكتاب المعروف بـ «الذخيرة» وانتهينا فيه الى أبعد مراميهِ وآخر أرقامهِ .  
وفي هذه الجملة المذكورة هاهنا كفاية .

### المسألة الثانية

#### [ الاستدلال بالشاهد على الغائب ]

في الاستدلال بالشاهد على الغائب قالوا : ماتريدون بقولكم ان الحي الذي لا آفة به ، أو يستحيل عليه الافات ، يجب أن يدرك المدرك اذا حضره؟  
فان قلتم : نريد بذكر الافة فساد الالات والحواس .  
قيل لكم : أفتعدون فقد الحواس من الافات أم لا ؟  
فان قلتم : لا .  
قيل لكم : كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية ، ولا يكون عدمها مانعاً من ذلك ، ان جاز ذلك فجوزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسة .  
وهذا يكشف عن فساد هذا الترتيب ، اذ يشترطون في المشاهد شيئاً ليس هو في الغائب وكان يجب لانتفاء هذا [ في ] الغائب ، ألا تتوصلوا الى اثبات هذه الصفة فيه بشرط ليس فيه ، بل في الشاهد دونه تعالى .

## الجواب :

نفرض السؤال انا اذا قررنا بأن عدم الحاسة آكد من فسادها في انتفاء الادراك وارتفاعه.

قيل لنا : فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرك ، لانه لاحاسة له .  
والجواب عن هذا : ان فقد الحاسة انما كان مخلا بالادراك فيمن كان يحتاج الى الحواس في الادراك كالواحد منا . وأما من لا يحتاج الى الحواس في الادراك كالقديم تعالى ، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركاً .

ألا ترى أن فساد الجوارح والالات في الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها الى تلك الجوارح والالات ، ولما كان فساد الالة أو الجارحة في أحدنا مخلا بفعله ، كان فقد الجارحة أو الحاسة آكد وأبلغ في الاخلال بصحة ذلك الفعل .

وقد علمنا أن القديم تعالى لاجارحة له ولاآلة ، ولايجب لذلك أن يتعذر الفعل عليه ، لان وجود الالة والحاسة ، أو صحتهما انما كانا شرطاً في القادر بقدرة دون القادر لنفسه ، وهذا مما تقدم بيانه في المسألة الاولى .

فأما ذكر الشاهد والغائب فهو في غير موضعه ، لانا لانوجب في الغائب كل مانوجه في الشاهد ، الا اذا اشتركا في العلة والموجب أو المقتضي . فأما على غير ذلك ، فلانلحق الغائب بالشاهد . ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسماً مؤلفاً من جواهر مركباً وبعد أن يكون له رأس .

وكلنا ثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا وان لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد والغائب ، لما اختلفت الاسباب والعلل . ولما لم يكن



أحدنا مفتقراً في كونه فاعلاً إلا إلى كونه جسماً مؤلفاً ، لم يجب أن نثبت كل فاعل بهذه الصفة. ولما كان أحدنا مفتقراً في كونه فاعلاً إلى كونه قادراً ، أثبتنا [أن يكون] كل فاعل في غائب وشاهد قادراً .  
وهذا أيضاً مما بيناه وشرحناه في الكتابين المتقدم ذكرهما .

### المسألة الثالثة

#### [ كونه تعالى مريداً ]

في نفي كونه تعالى مريداً ، قالوا : ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحي منا كونه مريداً هو كونه جسماً يصح عليه المسرة ، لأن في ارادة ما يدعو إليه الداعي ما يقتضي المسرة .  
ولذلك قلتم : ان تقديم الارادة يقتضي تعجيل المسرة ، فلا يمتنع أن تكون الارادة المقارنة للفعل ان صح أنها تقارن أن تقتضي زيادة المسرة ، لأن الشيء لا يجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرة ، وليس فيه نفسه مسرة ، ولأن ما لا مسرة فيه لا يتعجل<sup>(١)</sup> المسرة بتعجيله .

واذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على اثبات صفة المريد وليس يجب أن يعرف العلة التي بها وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالمياً .

#### الجواب :

أول مانقوله في هذه المسألة : انا لانطلق القول بأن كون الحي منساحياً

(١) ظ : لا تتعجل .

مقتضى لكونه مدركاً ومريداً ، لان ذلك يقتضي لكونه مؤثراً فيه ، كما نقوله في اقتضاء كونه حياً لكونه مدركاً . وانما الصحيح أن نقول : كون الحي منا حياً يصح كونه مريداً وكارهاً ، والصحيح غير الاقتضاء .

فان قيل : فما المقتضي لكونه مريداً .

قلنا : ورود الارادة بحيث يختص به غاية الاختصاص ، اما أن يكون في قلبه كالواحد منا أو لافي محل ، كالقديم تعالى .

الا أن للسائل أن يقول : ما أنكرتم أن يكون الشرط في الصحيح الذي ذكرتموه كونه جسماً يصح عليه المسرة ؟

والجواب : أنه لانسبة بين كون الحي مريداً وبين كونه جسماً يصح عليه المسرة ، ولاتعلق لذلك بعرضه ببعض ، فكيف شرط في الصفة بما لاوجه لاشتراطه ولاجهة معقولة لتعلق تلك الصفة به ؟ ولما اشترطنا في كون أحدنا مدركاً صحة حواسه ، ولم نشترط في كل مدرك ، أحلنا على وجه معقول يختص بناقد تقدم بيانه .

فأما المسرة وهي السرور ، والسرور هو اعتقاد منفعة تصل الى السرور ، أو اندفاع ضرر عنه . ولهذا أحلنا أن يكون تعالى مسروراً من حيث لايجوز عليه المنافع ولاالمضار ، وليس في ارادة مايدعو اليه الداعي نفسها منفعة . وهذا غلط ، لان المنفعة لاتكون الامدركة ، وما لايدرك لايصح أن يكون نفعاً ، والارادة غير مدركة .

أو نقول : ان الارادة لاتتعلق الا بما فيه نفع للمريد . وهذا باطل ، لان المريد قد يريد ما يضره وما ينفعه وما ليس بضرر ولانفع .

ألا ترى أنه قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه ، وهو على الحقيقة ضار له ، وقد يلجأ الى فعل ما عليه فيه مضرة فيريده ، لان الملجئ الى الفعل يلجئ الى

ارادته ، والملجىء مريد لما يفعله .

ألا ترى أن أحدا إذا الجيء هرباً من السبع الى العدو على الشوك والخسك فهو مريد لذلك العدو وان كان مضراً به .

ومن قال : ان كون الحي منا مريداً مشروط بكونه جسماً ، ومنع من كونه تعالى قادراً من حيث لم يكن جسماً ، فاذا وقعت المحاسبة على أنه لاتعلق لكونه قادراً بكونه جسماً ، ولاناسبة ، نقل ذلك الى كونه مريداً .

والذي يوضح ما ذكرنا أن كون أحداً مشتتياً لما كان لا يصح الاعلى من يجوز عليه الانتفاع ، لان الشهوة لاتتعلق الا بالمنافع ، لم يجعل كون الحي حياً مطلقاً مصححاً لكونه مشتتياً ، بل قلنا ان كونه حياً بحياة هو المصحح لكونه مشتتياً ، ولم نقل مثل ذلك في تصحيح كون الحي لكونه قادراً عالماً ، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه في كونه مشتتياً .

فكذلك القول في كون الحي مريداً ، أن المصحح له هو كونه حياً مطلقاً دون كونه جسماً ، كما قلنا في كونه قادراً عالماً .

والذي اعتمده القوم في منع تقدم ارادة القديم تعالى على فعله غريباً<sup>(١)</sup> تضمنه السؤال من تعجيل المسرة ، بل قالوا : ان تقدم الارادة فينا يقتضي توطيئ النفس وتخفيف الكلفة في الفعل المراد . وهذا الوجه لا يليق به تعالى ، فلا وجه لتقديم ارادته .

فأما ما ختمت به المسألة من أنه لا يجب أن يعرف ما لاجله وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً ، كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالماً .

فغير صحيح ، لان كون الحي منا حياً اذا كان مصححاً لصفات كثيرة ، منها

(١) ظ : غير ما تضمنه .

كونه قادراً وعالماً ومريداً وناظراً ومشتهياً ومنفعاً ومستضرراً ، أو وجدنا<sup>(١)</sup> بعض هذه الصفات يصححها كونه حياً بغير شرط وباقرار<sup>(٢)</sup> ومنفعاً ومستضرراً ، لان الشرط في ذلك يرجع الى ما يقتضي كونه جسماً .

فأما كونه ناظراً ، فالشرط في تصحيحها<sup>(٣)</sup> لا يكون عالماً بالمنظور فيه . ولهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظراً لوجوب [ كونه ] عالماً لنفسه بكل المعلومات . وألحقنا صحة كونه مريداً بكونه قادراً وعالماً ، وأن المصحح لهذه الصفة كونه حياً بالاطلاق .

فان ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسماً ، كما قلنا في الشهوة والمنفعة لم يكن لنا بدمن أن نقول لهذا المدعي من عود هذه الصفة الي الجسمية ، واقتضاء صفته تعالى الذاتية لكونه عالماً لا يشبه ما نحن فيه ، لانا ما عللنا اقتضا كوننا عالمين وقادرين بمصحح هو الحياة ، وانما عللنا لما شرطنا في المصحح الذي هو كوننا أحياء ما لم نشترطه في آخر ، ومثل ذلك لا بد من بيان وجهه .

### المسألة الرابعة

#### [مسائل تتعلق بالارادة]

واعترضوا قولنا ليس يخلو ما خلقه الله تعالى في الانسان من العقل والسهو والقبیح ونفور النفوس من الحسن ، مع أنه سبحانه لم يلجأه ولأعياءه من أن يكون تعالى فعل ذلك لغرض [ أولغيره ] والثاني عبث ، فيجب الاول ، ولاغرض

(١) ظ : ووجدنا .

(٢) ظ : وبعضها كونه حياً بشرط ككونه قادراً ومنفعاً الخ .

(٣) ظ : تصحيحه أن يكون عالماً .

في ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب .  
فان<sup>(١)</sup> قالوا : لم زعمتم أن الاغراض هي الارادة ، وما أنكرتم أنه تعالى فعل  
ذلك لغرض ، والمعنى فيه أنه فعله للتعريض للثواب واستحققه المكلف بفعل  
الطاعة .

وقالوا : فان قلتم : فعل ذلك للتعريض للثواب يفيد الارادة ، لان قول  
القائل « دخلت الدار لاسلم على زيد » معناه انني قصدت السلام على زيد .  
قيل لكم : ذلك لا يجب أن يفيد الارادة عندكم ، وذلك لانكم تقولون :  
ان الله تعالى خلق المنافع في الدنيا لينتفع بها الحيوان ، ولم يرد انتفاعهم  
اذ هو مباح ، والله تعالى لا يريد المباح في دار التكليف .

وقالوا : فان قلتم : قد أراد المنافع ، فلهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه .  
قيل لكم : انما أردنا أن نبين لكم أن قولنا لكذا لا يفيد الارادة لما دخلت  
عليه اللام لامحالة . وقد بان ذلك في قولكم أراد خلق المنافع لينتفع بها .  
قالوا أيضاً : ان الله عزوجل انما يؤلم الاطفال للمصلحة وللغرض ، لانه لو  
أولمهم للمصلحة فقط كان قبيحاً ، ومع ذلك لم يرد العوض في ذلك الوقت ،  
ولا يجوز أن يريد من المكلف في ذلك الوقت فعل ما [ فيه ] الالم لمصلحة  
فيه ، وانما أراد ذلك عند نصب الدلالة العقلية والسمعية ، فقد بان أن لفظة اللام  
لاتفيد ارادة ما دخلت عليه لامحالة .

قالوا : ثم يقال لكم : ما تريدون بقولكم خلقنا والشهوات فينا لغرض .  
فان قلتم : نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب .

قيل : ليس من قولكم ، لان الارادة عندكم غير متقدمة للمراد .

وان قلتم : نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب .

قيل : أفليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد ، لان الاستحقاق ليس بفعل فيراد .

قالوا : وان قلتم : خلقنا وأراد بخلقنا فعل الارادة .

قيل<sup>(١)</sup> : الارادة للطاعة متقدمة على هذا الوقت ، لانه انما أراد منا الطاعة حين أمرنا . ولو كان عز وجل قد أراد منا الان الطاعة ، لكان قد أراد الطاعة لنستحق للثواب ، ولان ارادته حسنة ، والا لم يحسن الارادة للطاعة ، وفي ذلك دخول لفظة اللام على ما لم يرد .

وقالوا : فان قلتم لنا : ماتريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب أولنفعل الطاعة .

قلنا : نريد بذلك ، الداعي ، لان قول القائل : دخلت الدار لاسلم على زيد . هو الذي دعاني الى ذلك ، اما بأن اعتقد حسنه ، أو أن فيه منفعة ، أو دفع مضرة يبين ذلك . أما لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ودعانا ذلك الى دخول الدار والى السلام عليه ، فدخلنا وسلمنا ونحن ممنوعون من الارادة ، لكننا قد دخلنا الدار للسلام على زيد .

وقالوا : فان قلتم : كيف يكون استحقاقنا للثواب داعياً الى خلقنا على معنى أن العلم به وتحسين لتأتيينا على الطاعة وعظيم المنفعة فيه ينهوا الى خلقنا وخلق ما لا يتم الطاعة الى يوم الاستحقاق عليها الا معه ، فيكون خالفاً لنا لذلك ، كما تقولون أنه يكون خالفاً لنا ومريداً لخلقنا لذلك .

ولو أن فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين ، وكان الداعي الى ذلك ما ذكرناه من غير ارادة لما كان خلقه ايانا عبثاً لا لغرض ، فكيف يكون ذلك عبثاً ولداعي الحسن فعله .

## الجواب :

اعلم أنني لما تصفحت هذه المسائل المتوالية المتعلقة بالارادة المبنية على نفي كونه تعالى مريداً ، لم أجد فيها حجة ، مع قوله ( أدام الله عزه ) أن الذين تعلقوا بها لو أثارها دور وستقف. وحرص على الكلام فيما يتعلق بالارادة ونفيها عن الله تعالى وإثباتها .

وقد كان يجب فيمن كان مشعوباً بشيء أن يعرف ما قد قيل فيه من الحجج والطرق ، ويفهم الأغراض فيها ، ولا يذهب عنها جانباً ، وإن كانت له شبهة في الحق كانت قوية، ولم أجود هذه المسائل المتعلقة بالارادة .

الا أنني قد أجب في الكتب عنه ، وزاده أصحابنا على نفوسهم <sup>(١)</sup> عند الكلام في الارادة ، أو ما هو مبني على مالا نذهب اليه ولا نقول به ولا يقتضيه أصولنا ، فكان المتعرض ظن من مذاهبنا غير صحيح ، فاعترض عليه ما ليس بصحيح .

وقد بينا في الكتاب « المخلص » <sup>(٢)</sup> خاصة الكلام في أنه تعالى يريد مشروحاً مستقصى، وزدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدي اليه المخالفون ، وأجبنا عنه باليمن <sup>(٣)</sup> الواضح. وذكرنا أيضاً في الكتاب المعروف بـ«الذخيرة» طرفاً من ذلك قوياً .

وإذا كان الغرض في هذه نفي كونه تعالى مريداً ، فيجب أن يقدم الأدلة على ذلك ويوضحها وشيخها ذي <sup>(٤)</sup> الاصل الذي عليه المعمول، ومع تمهده

(١) في الهامش: تقويتهم .

(٢) الصحيح: الملخص .

(٣) ظ: بالبيان .

(٤) كذا في الاصل .

يسهل حل كل شبهة ودفع كل اعتراض .

واعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مريداً على ضربين ، فمنهم من ينفي حال المريد عنه [أو عنه]<sup>(١)</sup> تعالى، ويدعي أن الحال التي يشير إليها يكون المريد مريداً لبيت<sup>(٢)</sup> حالا زائدة على الاحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أوطانين أو معتقدين .

ومنهم من يثبت هذه الحال زائدة على أحوالنا المعقولة، ويبقى كونه تعالى مريداً لشيء محضة، ويدعي استحالة فيه تعالى دءننا . وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه .

والذي يدل على أن حال المريد متميزة من أحوال الحي أن أحدنا يجد نفسه عند قصده الى الامر وعزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها ويعلم ذلك من نفسه ضرورة .

ولهذا قلنا في الكتب: ان حال المريد معلومة ضرورة، وانما الشك واقع في تمييزها من باقي أحوال الحي . وما العلم بكونه مريداً في التجلي والوضوح الا كالعلم بأنه مدرك ومعتقد، فلا سبيل الى رفع ما لم يعلم من هذه الحال . وانما الكلام على المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحي .

ولا شبهة في تمييز هذه الحال التي أشرنا إليها من كونه حياً وقادراً ومدركاً، ما أشبه ذلك من الاحوال . وانما الشبهة في تمييزها من الدواعي التي هي العلم والاعتقاد والظن .

والذي يدل على تمييز هذه الحال من الدواعي أن أحدنا قد يكون عالماً بحسن الفعل وكونه احساناً وانعاماً، ومع ذلك فلا يجد نفسه على هذه [الحال]

(١) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٢) ظ: است .



التي أشرنا إليها، وقد يتجدد كونه على الحال التي سمينا من كان عليها بأنه يريد وان كان علمه بكون الفعل احساناً<sup>(١)</sup> ومتقدماً غير متجدد، وذلك القول في قضاء الدين داع الى فعله .

وقد يتقدم كونه عالماً بهذه الصفة الداعية الى الفعل وان لم يكن مريداً ، بل ربما كان كارهاً . ومما تبين انفصال هذه الصفة من الداعي متقدم<sup>(٢)</sup> لهذه الصفة .

ألا ترى أن علم أحدنا بأن الطعام يشبعه وهو جائع داع له الى الاكل ، فاذا علم ذلك أراد الاكل ثم فعله، فالداعي متقدم للارادة، وهي تالية له ومطابقة كما أن الفعل تال للارادة .

وأجود ما قيل في هذا الموضع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسألة، وانما هو شيء زدناه على نفوسنا وأجبنا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التي أشرتـم إليها وسميتـموها بأنها حال المرید هي راجعة الى الدواعي، الى<sup>(٣)</sup> أنه ليس كل داع يؤثرها<sup>(٤)</sup> ويحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوة الدواعي وبلوغها الى الحد الذي لا بد معه من وقوع الفعل عقيبها ، فلا يمكنكم أن تقولان<sup>(٥)</sup> : انه قد يكون كذلك ولا يفعل الفعل ، لانكم تذهبون الى أن الفعل يجب عند هذه الحال .

والذي يحل هذه الشبهة : انا قد علمنا ان أموراً متغايرة قد تتساوى في

(١) لعل الواو زائدة .

(٢) ظ: المتقدم .

(٣) ظ: الا .

(٤) ظ: يؤثر في الفعل .

(٥) ظ: تقولوا .

بلوغ الغرض الذي قد انتهت الدواعي اليه في القوة الى الحد الذي لا بد من الفعل معه ، ومع هذه الحال فانه لا يجد نفسه على الحال التي أشرنا اليها الا مع أحدها ، والكل متساوي في تعلق الدواعي ، لوجب <sup>(١)</sup> أن يجد هذه الحال مع الامور المتغايرة .

فلما اختلفت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعي ، علمنا أنها متميزة من أحوال الدواعي . ألا ترى أن أحداً اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل ومن <sup>(٢)</sup> قويت دواعيه اليه على وجه لا بد معه من وقوع الاكل معه ، قديكون بين يديه رغبان كثيرة قربها من يده قرب واحد وصفاتها في أنفسها واحدة ، فقصد الى أحد دون باقيها ، ويجد نفسه على كل حال مريداً مع بعضها دون سائرهما ، وان كانت الدواعي القوية فتتعلق بالجميع تعلقاً واحداً . فلورجعت حال الارادة الى حال الدواعي ، لكان يجد نفسه قاصداً الى الجميع ومريداً لاكل [ الجميع ] ، كما أنه يجد نفسه عالماً بأن كل رغي يسد جوعته ويزول مضرته وهذا واضح .

على أن قوة الدواعي انما هي كيفية الحال التي يجب عنها ، والكيفية وان اختلفت فغير مقتضية لاختلاف الجنس والنوع . وأحدنا اذا تجدد كونه قاصداً الى الشيء ومريداً له بعد تقدم دواعيه اليه ، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل . ويفرق بين ما يجد نفسه عليه اذا قويت دواعيه بعد ضعف وزادت بعد تقدم بقضائها <sup>(٣)</sup> ، والواحد منا يجد نفسه اذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً أنه على جنس صفة لم يكن له من قبل .

(١) خ ل: يوجب .

(٢) الظاهر زيادة « من » .

(٣) ظ: نقصانها .

فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للآخرى ، جاز ذلك في الادراك وفي سائر الصفات ، وان يؤد ما يجده الى الكيفيات دون جنس الصفات ، وهذا يفضي الى الجهل ، واذا صح أن حال المريد منفصلة من سائر أحواله ، بطل قول من نفي هذه الحال فينا وفيه تعالى .

فأما البلخي فطريق الرد عليه أن نقول له : قد وافقنا على اثبات حال المريد لنا وتمييزها من باقي أحواله . واذا كان المصحح لهذه الصفة كونه حياً ، كما أن المصحح لكونه قادراً عالمياً كونه حياً ، وجب أن يصح كونه تعالى مريداً ، كما صح كونه قادراً عالمياً . وقد دللنا في جواب المسألة الاولى والثانية والثالثة من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع الى جسميته والى الحواس .

وأما قول البلخي في بعض كلامه : ان المريد هو القاصد بعينه الى أحد الضدين اللذين خطرا بباله . فتعلل منه بالمحال ، لان المريد هو القاصد كما قال ، الا أن ذكر القلب والخطور لامعنى له ، لان الواحد منا وان كان ذا قلب محله ارادته ، فليس يجب في كل مريد أن يكون كذلك .

واذا عارض البلخي معارض فقال له : لا يصح أن يكون القديم تعالى عالمياً لان العالم منا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه .

أي شيء ، ليت شعري كان يقول له ؟ وهل يقيد<sup>(١)</sup> ذلك الا بما أفسدنا كلامه ؟

والذي يدل من بعد هذه الجملة على أنه تعالى مريد وجوه :

أولها : انا قد علمنا أن من حق العالم بما يفعله اذا فعله لغرض يخصه ، وكان محلاً بينه وبين فعل الارادة في قلبه أن يكون مريداً له ، لان [ما] يدعو

الى الفعل يدعوالى ارادته . فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض يخص العالم بداعيء الى الخلق العالم يدعو الى فعل ارادة خلقه ، والمنع من الارادة يستحيل عليه تعالى ، فلا بد من كونه مريداً لخلق العالم .

وانما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما ، لان الارادة يفعلها أحدنا وان لم يردھا بارادة أخرى ، من حيث أن الداعي اليها هو الداعي الى المراد ، ولا ينفرد بداع يخصصها .

ألا ترى أن من دعى الداعي الى الاكل ، فانه يفعل ارادة للاكل وان كان لا يريد هذه الارادة ، لان داعي الاكل هو داع فيها داعي يخصصها ومن أشرف على الجنة وأعجزه الله تعالى من أفعال القلوب ، أو فعل فيه ارادة ضرورية لدخول النار لا يقع منه الادخول الجنة وان لم يكن مريداً لدخلها ، لانه ممنوع من هذه الارادة .

وثانيها : أنه قد ثبت كونه تعالى مخبراً وآمراً ومخاطباً ، والكلام لا يقع على هذه الوجوه لوجوده ، ولا حدوثه ولا جنسه ولا سائر أحواله ، فلا بد من أن يكون على هذه الصفة التي يجوز أن يكون عليها تارة ، ولا يكون أخرى لامر من الامور .

وقد بينا أن صفاته كلها لا تؤثر في ذلك ولا صفات فاعله من كونه حياً ومذكراً وعالماً وقادراً ومشتهياً وناظراً ، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لا تؤثر في وقوع الخطاب على تلك الوجوه ، فيعلم لامحالة أن المؤثر هو كونه مريداً . وهذه الدلالة مستقصاة في الكتاب «الملخص» ومنتهى فيه الى غايتها .

وثالثها : انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح ، وتقرأ على المحسنات ، وممكننا من فعل كل ما تشتهي ، ولم يعيننا<sup>(١)</sup> بالحسن عن القبيح

لا يجوز أن يكون فعل ذلك لغیر غرض لانه عبث، ولا لغرض هو الاغراء بالقبيح لقبح ذلك ، فلم يبق الا أن يكون الغرض فيه التعريض فيه للثواب، بأن يفعل الواجب ويمتنع من القبيح، فلا بد من كونه مريداً لهذا الوجه دون غيره، والالم يتخصص ما فعله لهذا الغرض دون غيره مع احتماله للكل .

ورابعها : أنه تعالى لو لم يقصد بإيلاء أهل النار والعقاب المستحق ، لكان ظالماً .

وكذلك ما فعله بأهل الجنة من الثواب لا بد أن يقصد به فعل المستحق عليه منه ، لانه لا يكون مختصاً بهذه الوجه<sup>(١)</sup> مع احتماله لغيره الا بمخصص . وما يرد على هذين الدليلين الاخيرين ويعترض به عليهما يأتي في الكلام على ما جري في أثناء المسائل الواردة . ونعود الى تصفح ما في المسألة :

أما الالتزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لا يقتضي الارادة ، بل يكفي فيه الداعي الى ذلك . فهو غير صحيح ، لانا قبل كل شيء لانقول ان خلقه تعالى لنا لينفعنا ، انما كان بهذه الصفة لاجل أنه تعالى يريد منا الطاعة التي نستحق بها الثواب ، لانه تعالى في ابتداء خلقه للمكلف وقبل أن يكمل ، قد خلقه لهذا الوجه ، وهو في تلك الحال ما كلفه للطاعة ولا أرادها منه ، فلا بد من أمر يقتضي توجه هذا الخلق الى هذه الجهة التي عينها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخلق له يكون مخلوقاً لها ، وليس ذلك الارادته تعالى كونه خلقاً لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه .

لان الارادة عندنا تتعلق بالمرادات على وجوه مختلفة ، وليست خارجة<sup>(٢)</sup> في التعلق بجري القدرة ، بل تجري مجرى الاعتقادات . ولهذا تختلف الارادتان

(١) ط : بهذا الوجه .

(٢) ظ : جارية .

ومتعلقة بهما واحد اذا اختلف وجهها تغايرهما .

وقد اختلف هاهنا كلام الشيوخ : فقال قوم: يجب أن يريد احداث الخلق بارادة مفردة، ثم يريد بارادة أخرى احداثه لينتفع. وقال آخرون وهو الصحيح: انه يكفي ارادة واحدة لاحداثه على هذا الوجه .

ومن الذي قال : ان الاغراض هي الارادات حتى مكلف ومسألة الرد لذلك ، ثم لو سلم لهم وان كان غير صحيح ، وأن الداعي والاغراض كافية في كون الفعل واقعاً لها ، ليس<sup>(١)</sup> قد بينا في كلامنا أن الداعي الى الفعل داع الى فعل الارادة له ، وأنه لايجوز أن يفعل أحدهما فعلاً لغرض يخصه . وهو غير ممنوع من الارادة الاويفعل ارادة له ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

فيجب على كل حال أن يكون تعالى مريداً لما فعله من خلقنا الذي غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب في حال خلقه لنا ، وقبل تكليفنا الطاعة التي نستحق بها الثواب .

وقدمضى في خلال هذه المسألة من المسائل لانه<sup>(٢)</sup> عكس القضية ، وقال: ارادة الطاعة متقدمة لهذا الوقت. وفي هذا عكس، فان ارادته تعالى منا الطاعة انما هي تحصل بوقت أمره تعالى لنا به وتكليفنا اياها ، وهذا متأخر لامحالة عن الخلق ، بل متأخر عن حال اكمال العقل المتأخر عن زمان الاحداث والخلق .

وما مضى في أثناء المسألة من أنه تعالى خلق الحيوان الذي ليس بمكلف لينفعهم<sup>(٣)</sup> بالفضل والغرض وان كان تعالى ما أراد انتفاعهم ، صحيح ، وله

(١) ظ : أليس .

(٢) ظ : أنه .

(٣) ظ : لينفعه ، وكذا انتفاعه .

أمثلة ظاهرة لاتحصى قد أوردناها في كتابنا .

منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق ، لينتفع به المارة في ذلك الطريق وانما يكون وضعه للماء متوجهاً الى جهة انتفاع الناس به بالارادة المتناولة له على هذا الوجه . ولايجوز أن يكون المؤثر في ارادته بشرب<sup>(١)</sup> المارة في الطريق له ، لانه لايريد ذلك ، وان كان وضعه للماء متوجهاً الى هذا الوجه دون غيره .

وقد يبحث أحدنا مائدة لياكل هو وغيره من الناس عليها الطعام، ولايجب أن يكون في حال بحثه لها مريداً من نفسه ومن غيره الاكل ، وانما توجه بحثها الى هذه الجهة دون غيره بالارادة المتناولة لتجارتها لهذا الوجه .

وكذلك قد يخيط قيمصه ليلبسه ولا يكون في حال خياطته مريداً لنفسه، ولو كان كذلك لوجد نفسه مريداً في الحال للبس .

وكذلك قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يماله من ثمرتها ، وهو في حال الغرس لايريد أكله منها ولاأكل غيره أيضاً ، وانما كان الاغراس لهذا الوجه للارادة المتناولة له على هذا الوجه .

فأما مامضى في المسألة من أن الله تعالى يؤلم الاطفال للمصلحة والغرض - الى قوله : - فقد بان أن لفظة اللام لاتفيد ارادة مادخلت عليه ، فلاشبهة في أن الغرض بالفعل الذي قصد به اليه لايجب تعلق الارادة بذلك الغرض . فكيف ظن علينا أنا نذهب الى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، وقد قلنا ان الغرض اذا كان هو الداعي الى الفعل ، فلا بد من ارادة يتناول الفعل عند حدوثه ، حتى يكون لها مفعولا لهذا الوجه ومتوجهاً غيره .

وقد بينا في كتاب « الذخيرة » وغيره أن الله تعالى لايفعل الا لام بالاطفال

للعوض ، وان كان الغرض لابد منه . وانما الغرض في فعل الالام بهم المصلحة  
ثم الغرض ، ليخرج من كونه ظلماً . وقد بينا مرادنا بقولنا «خلقنا وخلق الشهوات  
فيها لغرض » فلامعنى لتقسيم علينا غير صحيح وللأمة على ماذهب اليه .  
فأما مامضى في المسألة من قول السائل : فما تريدون أنتم بقولكم ان الله  
تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب - الى آخر الكلام . فالجواب  
عنه قد مضى .

ولاشبهة في أن علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب والانتفاع به داع له تعالى  
الى خلقنا . الا أنا قد بينا أن ذلك ان كان هذا الداعي ، فلا بد من ارادة يكون  
بها هذا الفعل الذي هو الاحداث متوجهاً الى هذا الوجه . وبيننا أن مادعى الى  
الفعل يدعو الى فعل ارادته ، فانه لايجوز أن يكون من ليس ممنوع<sup>(١)</sup> من الارادة  
بفعل الفاعل للداعي من غير أن يريد ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

ولاشبهة في أنه لو خلقنا وداعيه الى خلقنا انتفاعنا بالثواب ، وقدرنا أنه  
لا ارادة له تتناول خلقنا ، لم يكن خلقه ايانا عبثاً ، لان العبث مالاغرض فيه .  
ولكن قد بينا أنه من المحال أن يدعو الداعي الى خلقنا لهذا الغرض  
وهو لا يريد خلقنا ، اذا لم يكن ممنوعاً من الارادة ، الا أنه لايجوز أن يقال  
في ممنوع من الارادة اذا فعل فعلاً دعاه اليه داع أنه فعله لهذا ، لان هذا  
القول يقتضي أن يفعله توجهاً نحو ذلك الداعي ، وهذا لا يكون الا بالارادة على  
ما تقدم بيانه .

ثم يقال للمعترض بهذه الاعتراضات : كيف يكون خلق الله تعالى لنا ؟  
لينفعنا انما أثر فيه داعيه ، وهو علمه بكون انتفاعنا احساناً البتة وانعاماً علينا ،

(١) ظ : ممنوعاً من الارادة يفعل الفعل للداعي - الخ .



وصار خالفاً لهذا الداعي من غير ارادة لصاحب <sup>(١)</sup> الخلق ويؤثر فيه . وكيف يجوز أن يؤثر في فعل الحادث ؟ حتى يجعله على بعض الوجوه أمر متقدم بل قديم ، لان الله تعالى عالم فيما لم يزل بحسن الاحسان . واذا كان هذا الداعي هو المؤثر في أن خلقنا انما هو الاحسان فقد أثر الامر المتقدم في حال متجددة وهذا محال .

ثم يلزم على هذا أن او خلقنا الله تعالى وأراد مضرتنا ، أن يكون خالفاً لنا للانتفاع بالثواب ، لان الداعي اذا كان هو المؤثر في وقوع الفعل على الوجه الذي وقع عليه ولا يحتاج الى ارادة ، فلا فرق بين انتفائها ووجودها غير مطابقة للداعي.

ويلزم على هذا أن يكون لاحدنا اذا كان عالماً بحسن الاحسان الى زيد - وهو داع قوي الى نفعه والاحسان اليه - أن يكون متى أعطاه درهماً ولم يقصد لهذه العطية الى الاحسان ، أن يكون محسناً اليه ، لان داعي الاحسان حاصل ، وهو المؤثر على مآظنه مخالفونا .

ويلزم أيضاً أن لو قصد باعطائه الدرهم غير وجه الاحسان من باقي الوجوه وهي كثيرة ، أن يكون محسناً بذلك ، لان داعي الاحسان وهو المؤثر ثابت وهذا حد لا يبلغه محصل .

فان قيل : فهو لا يعطيه الدرهم على وجه غير الاحسان الابداع له اليه وهو المؤثر في عطيته .

قلنا : اذا كان هناك داعيان مختلفان ، فلم صارت هذه العطية المؤثر فيها أحدهما دون الآخر ، وكل الدواعيين <sup>(٢)</sup> مؤثر على هذا القول ، كان في وقوع الفعل على وجه دون آخر.

(١) ظ : تصاحب الخلق وتؤثر فيه .

(٢) ظ : الداعيين .

## المسألة الخامسة

### [ كيفية تعلق العقاب بالكفار في الآخرة ]

واعترضوا قولنا أنه تعالى لو لم يرد بإيلاف الكافرين في الآخرة ما يستحقونه من العقاب ، ما انفصل ذلك من الظلم ، وذلك لا يجوز .

فان قالوا : لم زعمتم أن ذلك لا ينفصل من الظلم الا بالارادة ، وما أنكرتم أن ينفصل منه ؟ اذ قوله لعلمه باستحقاقه له ، فدعاه ذلك الى فعله ، كما أن هذا الداعي هو الذي فعل الارادة عندهم لعقابهم ، واذا كان هو الداعي الى الارادة فهو الداعي الى المراد ، اذ كان الداعي الى أحدهما هو الداعي الى الآخر .

قالوا : ثم يقال لكم : ما تريدون بقولكم قصد بإيلافهم ما يستحقون ؟

فان قلتم : عنينا بذلك ارادة الاستحقاق .

قيل : ليس الاستحقاق بفعل فيراد .

وان قلتم : عنينا بذلك أنه أراد إيلافهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : زدتم بقولكم لاجل الاستحقاق ارادة أخرى ، وليس هذا من

قولكم ، وقد بينا أن الاستحقاق لا يراد .

وان قلتم : عنينا أنه أراد إيلافهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : فقد جعلتم المخصص هو كون الاستحقاق داعياً الى الارادة ،

لانه لو أراد إيلافهم فقط لم ينفصل من الظلم ، وانما ينفصل من الظلم بوقوع

الارادة لاجل داعي الاستحقاق [ و ] في ذلك وقوع الكفاية بداعي الاستحقاق

في التميز من الظلم .

قالوا : فأيتين ذلك أنه سبحانه لو أراد إيلافهم للاستحقاق لما ذكره لم

يفعل هذه الارادة [ الا ] لانه عالم بحسنها وبحسن الإيلاف لما حسنت الارادة

[ له ] فبان أنه لا بد من الرجوع الى هذا العلم ، فما تنكرون أن يقف حسن الايلام عليه .

قالوا ذلك الجواب عن قولكم : ان الثواب لا يتميز من التفضل الا بأن يقصد به الاستحقاق ، أو يقصد به وجه التعظيم .

قالوا : على أن قولكم يقصد به وجه التعظيم لا يغني قصد ايجاد المنافع وقصد فعل التعظيم الذي هو القول وما يجري مجراه ، ولسنا نسلم أن للمنافع وجوهاً غير مقارنة للتعظيم .

### الجواب :

اعلم انا قد بينا في الكلام المتقدم المسألة بلا فصل ما يبطل هذه الشبهة المذكورة في المسألة ، لان الكلام في أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم ، نظير الكلام في أنه تعالى أولم الكفار لما يستحقونه من العقاب .

وقد بينا أن الداعي مجردة لا يؤثر في الارادة [ التي ] ادعى اليها حتى يجعلها على وجه دون آخر ، وانما الارادة قد بينا أن علمه عن النفع بالثواب لا يقتضي أن يكون خلقه لالهذا الغرض ، دون ارادة لصاحب خلق الخلق .

فعلم أن علمه تعالى باستحقاق الكفار العقاب غير كاف في كون الايلام لهم في الاخرة مفعولا بهم لهذا الوجه دون الذي ذكره في هذه المسألة ، يقتضي أن يكون الله تعالى المستحق للعقاب ظلماً ، لانه اذا كان المخرج للضرر لكونه ظلماً هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك وان لم يقصد اليه ، فلا يصح اذن أن يظلم مستحق الضرر ، وهذا يؤدي الى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحداً قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العلة التي ذكرناها .

وكان ينبغي أن يكون مستحق الحدود في الدنيا والمضار بها ، ليصح أن

يظلمهم ظالم ، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر ، وهذا جاهل بلغ اليد .  
فكان يجب أيضاً فيمن له دين على غيره ، أن لا يصح ممن عليه العطية شيئاً من  
ماله على وجه الاحسان والتفضل ، لانه اذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه  
داعياً الى فعله ، وهو كاف في كون العطية قضاء للدين ومؤثراً فيها من دون ارادة  
فلا بد من وجوب ما ذكرناه . وأن ذكرنا كل ما يلزم على هذا الموضع من الشناعات  
والمحالات اطالة ، وفي هذا القدر كفاية .

وقد بينا مرادنا بقولنا « أنه فعله للاستحقاق » و [ ما ] فسرناه أغنى عن  
تفسيره بما لا نذهب اليه ، لان الضرر فعل يمكن وقوعه على وجوه من جملتها  
الاستحقاق ، فانما يكون مفعولاً للاستحقاق بارادة متناول فعله على هذا الوجه .  
ولهذا لانقول : ان كل [ ما ] يفعله البهائم والاطفال ، ومن لا يصح منه  
الارادة والقصد لا يكون الا بصفة الظلم ، لانه ضرر يعرى من ارادة تصرفه  
الى بعض وجوه الحسن ، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر .

والقول في الثواب وأنه لا يتميز من الفضل الا بأن يقصد به وجه الاستحقاق  
كالقول فيما تقدم ، لان الثواب نفع والنفع قد يقع على وجوه ، اما غير  
مقصود به الى شيء ، فيكون عبثاً .

وقد يكون متفضلاً ، فكيف ينصرف الى جهة الاستحقاق دون التفضل ألا  
يقصد الى ذلك ، وهب تمكنوا من أن يقولوا أنه يكون الاستحقاق به على هذا  
الوجه .

فان قيل : تعري النفع من التعظيم يقتضي كونه احساناً .

قلنا قد يتعري من التعظيم ويكون عبثاً ، وقد يتعري ايصال أحدنا النفع  
الى غيره من التعظيم ، فيحتمل أن يكون عبثاً أو فرضنا ، وانما بالارادة تقع  
على وجه دون آخر .

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها الى التفضيل أليس ماكان الاتفضلا وان قارنه التعظيم الذي قد جعلتم مقارنته له دلالة على أنه ثواب والتعظيم، وان كان لا يحسن مقارنة الا للمستحق فقد تقدر فعل مع المستحق ، فانه يقدر على أن يفعله كذلك وان كان منه قبيحاً .

### المسألة السادسة

#### [تأثير الارادة في الافعال المستندة الى الدواعي]

قالوا : ولو تصورنا واقفاً بين الجنة والنار مضطراً الى ارادة دخول النار وهو عالم بما فيها من المصرة وبما في الجنة من المنفعة لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنة . وهذا يدل على أنه لا تأثير للارادة اذا لم تستند الى الداعي ، فاذا ثبت ذلك لم يحل كون الباري تعالى مريداً أزلاً ، أما مع الداعي أو يجب أن يمنع الداعي .

وهذا الاخير يقتضي أن يكتفي بالداعي في تخصيص الافعال بالاوقات ، وقد استندت الارادة اليه ان كانت ارادته غير تابعة للداعي لسم عليكم أن يوحّدونا<sup>(١)</sup> ارادة غير تابعة للدواعي ، ومع ذلك يؤثر في تقديم الافعال وتأخيرها .

#### الجواب :

ان الواقف بين الجنة والنار اذا كان مضطراً الى ارادة دخول النار ، مع علمه بما فيها من المصرة وما في الجنة من المنفعة لا يدخل النار ، على ما مضى

(١) كذا في الاصل .

في المسألة ، لان الارادة انما تؤثر في الافعال اذا استندت الى الدواعي ، ولا تؤثر اذا كانت ضرورية .

الا أنا لانقول في هذا الذي ذكرنا حاله : انه دخل الجنة لاجل علمه بما فيها من النفع الذي هو الداعي ، لان فعله الذي هو الدخول لا يصح أن يقال انه فعل لكذا الا بارادة يصاحبه . وهذا ممنوع عن الارادة .

وقد بينا أن الداعي غير كاف في وقوع الافعال على الوجوه التي تقع عليها ، فلم يبق الا أن يقال: اذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعي من غير ارادة ، فالأجاز في القديم مثل ذلك .

والجواب : ان الممنوع من الارادة انما اكتفى بالداعي في وقوع الفعل لانه غير متمكن من الارادة ، والا فالداعي الى دخول الجنة هو بنفسه داع الى ارادة دخول الجنة ، واذا امتنع من فعل ارادة الدخول مانع كان الداعي كافياً في وقوع الفعل .

الا أنا لانقول: وان وقع الدخول أنه فعل الداعي الذي هو النفع المعلوم حصوله في الجنة، لان هذا القول يقتضي أن الدخول فعل لهذا الوجه ، وانما يكون كذلك بالارادة بالداعي على ما بيناه ، ومن كان ممنوعاً من الارادة لا يقال انه فعل لكذا ، وقد تقدم شرح هذه النكتة وبيانها .

### المسألة السابعة

[الدليل على كونه تعالى مريداً]

ومما يدل على ذلك أن كونه تعالى مريداً لا يخلو من ان يكون [يتبع] الداعي ولا يتبع الداعي ، فاذا استحال كلا الامرين استحال كونه على صفة

المريد منا .

وانما قلنا انه لايجوز أن [لا] يتبع الداعي بته، لانه لو لم يتبعه لكان مريداً لنفسه أو المعنى قدتم أولاً متعلل بوجه من الوجوه . وكل ذلك بطل بما قد ذكرتم في مواضعه .

ولو يتبع الداعي لكان اما أن يكون حصل مريداً لداع أو لالداع ، والثاني باطل ، لانه عبث ، ولان مايتبع الدواعي لايجوز أن يقع من العالم به الالداع كسائر الافعال .

ولو حصل لداع لم يخل من أن يكون الداعي راجعاً الى الفعل ، أو الى المفعول به ، أو الى الفاعل ، ولايجوز أن يرجع الى الفعل ، بأن يكون مؤثرة فيه ، لانها لو أثرت فيه لاثرت في وجوده ، أو في وقوعه على وجه دون وجه . ولو أثرت في وجوده لكانت أما أن تؤثر فيه ، بأن يحصل للفعل بها ، أو بأن تدعو اليه وتبعث عليه ، فالاول يكفي فيه كون القادر قادراً ، والثاني يكفي فيه الداعي .

ألا ترى أنا لو تصورنا حصول الداعي مع القدرة من غير ارادة يصح وقوع الفعل ، ولذلك وقعت الارادة من غير ارادة ، ولايجوز أن يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه ، لان ارادة الحدوث لا تؤثر في ذلك . لانا قد بينا أنه ليس يقع الفعل على وجه يؤثر بالارادة وغيرها ، وأن المرجع بالامر والخبر الى الصيغة مع الدواعي ، وبيان ذلك في مواضعه يغني عن ايراده الان .

وليس يفعل في الارادة غرض يرجع الى المفعول له ، الا أن يقال : ان الحي يسر اذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها ، وهذا الغرض يكفي فيه أن يعلم أن نفعه داعيه الى الفعل ، وان لم يكن هناك ارادة .

على أن أصحابنا يقولون: ان الله تعالى أراد انتفاع الخلق بالمنافع فيمكن أن يقال: ان الغرض بذلك سروره .

وانما يقولون : انه أراد احداث المنافع للانتفاع ويعنون كداعي الانتفاع . وهذا رجوع الى الداعي ، لانه سبحانه لو أراد واحداث المنافع لا ينتفع بها لم تحصل المسرة ان حصلت بذلك ، فانما تحصل بالداعي لا بالارادة . على أن هذا الغرض ليس بحاصل في خالق المنافع للبهائم .

وأما الاغراض الراجعة الى الفاعل، فهي أن ليس بالارادة ، ويتعرض<sup>(١)</sup> بها من تعجيل الفعل الى الانسان يجد<sup>(٢)</sup> ذلك من نفسه وهو يستحيل في الله . ولهذا لا يريد الانسان في حال الفعل ، لانه لا يجوز الاعتياض مما هو موجود، وأيضاً فان الارادة كالطلب للفعل ، ولا يجوز طلب الموجود .

وعلى هذه المسألة كلام كثير ، قد اعترض دليل الخبر والامر والنهي ، وقد أضربت عليه من ذكره لاجل انتشار الكلام ، ولحضر بعض ما روه<sup>(٣)</sup> وأورد بعضه لفظاً ومعنى ، وعالي الرأي له في تأمله والانعام بما عنده انشاء الله تعالى ، وذكر ما عنده فيه من أهم الامور ، لان سوقه هاهنا - أعني بلاد مصر والشام - نافعة جداً ، والقائلون به قد كثروا أيضاً .

والله بعونه يورد على وليه من جهته ما يكون للشبهة حاسماً ، وله من يسلطها عليه عاصماً ، ووليه الان يستأنف الاسئلة عن مهمات ينتجها فكره لفظاً ومعنى ، ولم نجد لغيره في معناها قولاً فمن ذلك .

(١) خ ل : يتعوض .

(٢) في النسخة : يجد .

(٣) خ ل : رده .



### الجواب :

اعلم أن كونه تعالى مريداً تابع للداعي لامحالة ، لان ما دعاه تعالى الى أفعال يدعوه الى فعل الارادة لها . لانا قد بينا أن داعي الفعل والارادة واحد لان ما دعى زيدا الى الاكل يدعوه الى فعل ارادة الاكل . وهذه الارادة مؤثرة في الفعل ، لانه بها ومن أجلها يقع على وجه دون آخر .

ألا ترى أن هذا الفعل انما يكون مفعولاً لاجل الداعي ومتوجهاً غيره<sup>(١)</sup> بالارادة ، لانا قد بينا أنه لا يكفى في كون الفعل مفعولاً للداعي ، أن يعلم الفاعل للداعي وان لم يقصد بالفعل ذلك الوجه .

وهذه الارادة المؤثرة لاتجوز أن تكون هي ارادة الحدوث المجرد ، بل ارادة حدوثه على ذلك الوجه المخصوص ولا يازم على هذا أن تحتاج الارادة الى ارادة ، لان الارادة لاتقع على وجوه مختلفة ، فتحتاج الى ما يؤثر في وقوعها على بعض تلك الوجوه .

وايس كذلك الفعل ، لانه قد يقع على وجوه مختلفة فاذا حصل في بعضها فلا بد من مؤثر في وقوعه على ذلك الوجه . وقد ذكرنا هذا المعنى ووضح وضوحاً يزيل كل شبهة .

فأما ذكر الخبر والامر ودعوى رجوع كونهما كذلك الى الصيغة والداعي فمن البين الفساد ، فلا يجوز أن يكون لها حظ في هذه الصفات : لانها توجد مع فقدتها . ألا ترى أن صيغة الخبر والامر تقع من الهاذي والمجنون وتقع صيغة الامر من المتعدد والمبيح والمتحدى .

وأما الداعي فلا يجوز أن يكون هو المؤثر لكون الكلام خبراً أو أمراً أو خطاباً لمن هو خطاب له . وما به علمنا أن الداعي هو المخصص لها ببعض الجهات، بمثله يعلم أن الداعي لاحظ له في كون الخطاب على بعض الصفات التي وقع عليها مع احتمالها كان لغيرها .

ونحن نعيد طرفاً من ذلك فنقول : لو كان الداعي هو المؤثر في كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة ، لوجب أن يكون من دعاه الداعي الى أن يأمر بأمر يتساوى في الغرض فيه والداعي اليه شخصان اسم كل واحد زيد ، الا أن أحدهما زيد بن عبدالله ، والاخر زيد بن محمد ، فقال : يا زيد افعل كذا لا يكون هذا القول متوجهاً الى واحد منهما ، لانه ليس بأن يتوجه الى زيد بن عبدالله بأولى من أن يوجه الى زيد بن محمد .

والداعي الذي قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء ، فكيف يكون هذا القول أمراً لأحدهما دون الآخر، والداعي يتميز ويخصص . فعلمنا أن الارادة هي المؤثرة والمخصصة ، لانها تتعلق بكونه أمراً لشخص دون غيره . والقول في الخبر وكل الخطاب يجري على ما ذكرناه ، اذا تساوت الدواعي ووقع الخبر أو الخطاب مختصاً بشخص دون غيره .

وبعد : فان الامر بما يكون عندنا أمراً بشيء بعينه لارادة الامر ذلك الأمور به ، وليس يجري مجرى الخبر في أنه يكفي فيه ارادة كونه خبراً ولا يختص بشخص دون آخر ، من أن المؤثر فيه ارادة تخصصه بذلك الشخص ، وقد دللنا على ذلك في « الملخص » و « الذخيرة » وكثير من كتبنا .

فنقول على هذا : كيف يكون قول القائل : افعل كذا أمراً بذلك الفعل . فاذا قيل للداعي الى أن أمرته .

قلنا : فان دعائي الى أن آمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاة لنفعل يعود

علي أوعلى المأمور ، والداعي هو المؤثر عندكم ، فيجب أن يكون أمراً بذلك الفعل وان لم أردّه ، بل وان كان كرهته غاية الكراهة ، لان الارادة على هذا المذهب الذي نحن متكلمون على فسادّه لم يكن أمراً لها ومن أجلها ، وانما كان أمراً للداعي ، وهو ثابت ، فيجب أن أكون على هذا أمراً بما أكرهه ولا أريده ، ومعلوم فساد ذلك .

وقد كنا قلنا : ان الدواعي قد تكون متقدمة سابقة ، وأحكام الافعال والاقوال متجدده ، فكيف يؤثر أحوالاً متجددة معان متقدمة؟ وقد تكون الدواعي ضرورية ، فكيف يؤثر الضروري الذي ليس من فعلي . وما يفيد به هذا المذهب كثير ، والكفاية واقعة بما اقتصرنا عليه .

### المسألة الثامنة

[ بيان قوله عليه السلام : سلوني قبل أن تفقدوني ]

ما جواب من قال : لو سلم لكم أن القول الذي أفصح به أمير المؤمنين عليه السلام على رؤوس الاشهاد ، وهو « سلوني قبل أن تفقدوني » يدل بظاهره وفحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين ، وأنه غير مخل بشيء منها .

وفرض ذلك من طريق النظر دون ما يذهب اليه خصومكم ، من أن مراده عليه السلام كان الاخبار عن تقدم قدمه فيه ووفور حظه منه ، لكان ظاهر هذا المقال يدل على أنه لا يوجد بعد فقد عينه عليه السلام من الزمان من ينوب منابه ، ويسد مسده في الاجابة عن جميع السؤال .

اذ لو كان عالماً بوجود من يجري مجراه عليه السلام اذ ذاك لما حذر من

ترك سؤاله هذا التحذير والاختصاص على سكت التفرير بتركه والتفريط ولا جعل  
فقدته علة بعدم من ينوب منابه ، ودليل عليه .

وفي ذلك دليل على أن الذي فرضت لكم صحته وسلم لكم تسليم تفريط  
اذا لو كان حقاً لما يناقض <sup>(١)</sup> ، لانكم توجبون واحداً هذه صفتة في كل  
زمان .

واذا دل ظاهر قوله الذي حكيناه الان على خلو الزمان بعده ممن يجري  
مجراه ، سواء كان مشتملاً على جميع علوم الدين ، أو موفور الحظ منها ، انتقض  
أصلكم وبان فساده . ودل القول على أن مراده عليه السلام كان الاخبار مما ذهبنا اليه  
من وفور حظه من العلم لا الاحاطة به . ثم سار <sup>(٢)</sup> نفسه :

فان قال فان قلتم : انا ننصرف عما يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالادلة المعقولة  
القاطعة على وجود معصوم في كل زمان الى أنه عليه السلام أراد نفى تمكن من ينوب  
منابه ، لانفيه وعدم المصلحة له في الاجابة لامر يرجع الى العباد ولا عدمه ،  
وذلك مطابق مانذهب اليه ولا ينافيه .

قيل لكم : أول مافي هذا مع مافيه من النزاع الشديد ، أن العصمة عندكم  
من الامام لا توجب استكمال المعصوم العلوم في أول أحوالها ، وذلك لانكم  
توجبونها للمعصوم <sup>(٣)</sup> كونه اماماً قبل كونه كذلك ولا تغنونه بها عن الحاجة الى  
امام زمانه ، فكتبكم بذلك مملوءة .

ثم ان تأويلكم هذا اذا نحوت التطبيق بينه وبين مذهبكم ، يدل على أنه  
عليه السلام هو لو سئل في الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الاشهاد

(١) ظ: يناقض .

(٢) ظ: سأل .

(٣) في الهامش: للمعلوم .

عن الذي تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه وكفرهم فى باطن الحال، لم يتمكن من الاجابة عنه واطهار الادلة عليه .

وقد رويتم عنه عليه السلام رواية حملتموها على وجه التقية منه، والاخبار على طريق الاشارة منه ، وأنه عليه السلام كان غير متمكن من الحكم بجميع ما يراه من الاحكام، وهي قوله عليه السلام لقضاته « أقضوا بما كنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي » وأنه أشار الى الذين مضوا على طاعته دون غيرهم من الخلفاء .

ثم قال : وان قلتم : انه عليه السلام أراد به ان ينصب بعدي من يجري مجراه مصيبي<sup>(١)</sup>، فيتعين عليه الاجابة عن جميع السؤال لتعينها علي كان ذلك بطل<sup>(٢)</sup> أيضاً، لان الحسن عليه السلام قد نصب بعده، وبويع كما بويع له ، فقد كان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائدة على مقتضى قولكم هذا ينفي تمكن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام .

وبعد: فعليكم فى هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر فى العصمة التي توجبونها له عليه السلام، وهو أننا : نعلم بحكم العقول السليمة من الهوى والسهو الداخلى على صاحبها أنه لا يسوغ لمن يعلم أنه غير متمكن من الاجابة عن جميع ما يسأل عنه أن يعطي ذلك من نفسه بهذا المقال على رؤوس الاشهاد الا بسهو يعترضه أو هوى يلحقه، يهون عليه التفرير بنفسه .

فكل هذا يدل على بطلان ما تذهبون اليه من وجود واحد معصوم كامل فى العلوم فى كل زمان، ويسفر عن أنكم لا تتمسكون فى ذلك الا بشبه لمظنون أنها مستمرة فى العقول، وهي باطلة بما ذكره الان يطول، ونضع الاعتماد الان

(١) ظ: فى منصبي .

(٢) ظ: باطلا .

فى ابطالها على ما اقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول .

### الجواب :

اعلم أن قول أمير المؤمنين عليه السلام قال : سلوني قبل أن تفقدوني فان بين جنبي علماً جمّاً لو وجدت له حملة <sup>(١)</sup> . يدل على اشتماله على علوم الدين دقيقة وجليها ، وعلى كل ما يجوز أن يسأل عنه سائل ، ويسترشد اليه جاهل . لان معنى هذا الخبر لو كان هو الدلالة على قوة حظه من العلم ، ووفور نصيبه منه ، لكان متعرضاً هذا القول المطلق لان يسأل عما لا يعلمه وينخجل . وهذا تقرير <sup>(٢)</sup> وركوب خطر ، يجل عليه السلام عنه ، وهو من <sup>(٣)</sup> هذا الذي تقدم من ذوي اللبابة . على أن يقول وهو متقدم القدم في المعلومات وليس بمحيطة بها « سلوني قبل أن تفقدوني » يدل على التحذير من فوت النفع بأجوبته مع فقده عليه السلام .

وأن مفهوم الكلام يقتضي أنه عليه السلام لاساد مساده <sup>(٤)</sup> ولا قائم فى العلم مقامه لانه لو كان يليه من هو فى العلم مساو له ، لكان لامعنى للتحذير . وتأويل هذا الخبر الذي يرفع الشبهة فيه أن الامام فى كل زمان انما يجب بحكم امامته أن يكون عالماً بجميع علوم الدين ، حتى لا يشذ منه شاذ . وليس يجب بحكم الامامة أن يكون عالماً بالغائبات والكائنات من ماضيات ومستقبلات واذا خص الله تعالى الامام بشيء من هذه العلوم ، فعلى سبيل الكرامة والتفضيل والتعظيم .

(١) نهج البلاغة ص ٢٨٠ .

(٢) ظ: تقرير .

(٣) ظ: ومن هذا .

(٤) ظ: مسده .

وقد بينا في مسألة منفردة أمليناها قديماً واستقصيناها، أنه غير واجب في الامام أن يكون عالماً بالسرائر والضمائر وكل المعلومات ، على ماذهب إليه بعض أصحابنا .

وأوضحنا أن هذا المذهب الحبيب <sup>(١)</sup> يقتضي كون الامام عالماً لنفسه حتى يصح أن يعلم ما لايتناهى من المعلومات، لان العالم بعلم - والعلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد - لايجوز أن يعلم الا معلومات متناهية العدد.

واذا صحت هذه الجملة ، لم يمتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أكمل علوماً من كل امام بعده ، وان كان من ناب منابه منهم عليه السلام كاملاً لجميع علوم الدين والشريعة التي تقتضيها شروط الامامة ، وانما زادت علومه عليه السلام على علومهم في أمور خارجة عن ذلك، كالغائبات والماضيات وأسرار السماوات، فخوف عليه السلام من فوت هذه المزية في العلوم بفقده .

وهذا الذي ذكرناه يغني عما تمحل ذكره في المسألة، ثم بين فساده .

### المسألة التاسعة

#### [ الوجه في الحاجة الى الامام ]

اذا كانت العلة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وكانت العلة التي لها احتاج المكلفون الى الامام المعصوم بجواز <sup>(٢)</sup> السهو عليهم وامكان وقوع الخطأ منهم . ثم أحوجنا المعصوم عليه السلام من ذلك

(١) ظ: العجيب .

(٢) ظ: جواز .

الى الامام لغير هذه العلة ، أفليس قد أخرجناها عن كونها علة لايجابنا المعلول مع ارتفاعها ؟

فما الجواب عن ذلك؟ وعن قول من قال لافرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به؟ وبين لزومها لمن قال ان العلة في كون المتحرك متحركاً حلول الحركة فيه، ثم أوجب تحرك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه .

### الجواب :

ان الصحيح المجرد أن نقول: الوجه في الحاجة الى الامام يكون لفظاً<sup>(١)</sup> لارتفاع الخطأ، أو تعليله هو فقد العصمة وجواز الخطأ ، لمن<sup>(٢)</sup> احتاج مع وفوره وعصمته الى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظاً<sup>(٣)</sup> في ارتفاع خطبه<sup>(٤)</sup> .

وانما احتاج اليه لمعان آخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهمه ، لان الحاجة الى الامام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة .

ثم نعود الى ما في المسألة من كلام جرى على غير وجهه . أما العلة في الحقيقة فهي كل ذات أوجب لغيرها حالا يجب الحركة ، وهي ذات لكون المتحرك متحركاً وهي حال له، فايجاب العلم الذي يوجد في قلوبنا وهو ذات كوننا عالمين، وهي حال لنا .

واذا قلنا فيما ليس بذات أنه علة، ألا يوجب حالا وانما يقتضي حكماً ،

(١) ظ: لفظاً .

(٢) ظ: ومن .

(٣) ظ: لفظاً .

(٤) ظ: خطاه .



فعلى طريق التنبيه واسم للعلة<sup>(١)</sup> فى العلل الشرعية، انما كان مستعاراً لما ذكرناه وكون الرعية غير معصومين، أوجواز الخطأ عليهم، ليس بجواز<sup>(٢)</sup> أن يكون علة على الحقيقة، وانما هو وجه احتيج الى الامام من أجله، فأجربناه استعارة مجرى العلة فيه، فكيف يلزم فيه أن الحكم يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا انما يصح ويجب للعلل الحقيقية .

ألا ترى أنا كلنا نقول: ان كون الظلم ظلماً علة فى قبحه، وليس يجب أن يرتفع الفبح عند ارتفاع كون الفعل ظلماً، لان الكذب قبيح وان لم يكن ظلماً وكذلك تكليف ما لا يطاق .

وكذلك رد الودیعة كونه راداً لها علة فى وجوبه، وليس يجب اذا ارتفعت هذه العلة أن يرتفع الوجوب، لانه قد شارك رد الودیعة [كونه رد الودیعة<sup>(٣)</sup>] فى الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة .

فقد بان أنا لو علمنا الحاجة الى الامام بارتفاع العصمة ، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي<sup>(٤)</sup> الحاجة عن ليس بمعصوم ، لان العلل قد يخلف بعضها بعضاً على ما ذكرناه .

وقد زاد أهل التوحيد والعدل على هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا : ليس بمنع أن يجب الحكم على الحقيقة فى موضع ويجب فى مكان آخر مع ارتفاعها. ومثلوا ذلك بأن العلم الموجود فى قلوبنا يوجب كوننا [عالمين] بالمعلومات . وقد وقع حسب للتقديم تعالى مثل هذه الاحوال بأعيانها ولا علم

(١) ظ: العلة .

(٢) ظ: بجائز .

(٣) كذا فى النسخة والظاهر زيادتها .

(٤) ظ: نفي .

له . الا أنهم قالوا : القديم تعالى وان وجب كونه عالماً بما نعلمه<sup>(١)</sup> وان لم يحتج الى وجود علم يكون فيه عالماً ، فهو عالم لنفسه لا لعلّة توجب كونه عالماً .

قالوا : وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علّة لا لعلّة ، وانّما الممتنع أن يجب الحكم عن العلة الحقيقية ، ثم يجب عن علّة أخرى مخالفة لها .

قالوا : ولذلك لما وجب كون أحدنا عالماً عند وجود العلم ، لم يجز أن يشاركه في كونه عالماً من يجب له هذه الصفة عن علّة أخرى هي غير العلم . وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفيناه ، وفي هذا القدر منه كفاية .

## المسألة العاشرة

### [ وجه طيب الولد وخبثه ]

إذا كانت الطائفة (حرسها الله) مجمعة على أن مناحك الناصبة حرام إذا<sup>(٢)</sup> لم يخرجوا من أموالهم ما وجب عليهم فيها من حقوق الامام ، ولا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك ، كما حلل عليه السلام أوليائه .

وكانت أيضاً مجمعة على ذكر فساد المولد علامة على عدم اختيار صاحبه الايمان ، وان كان مستطيعاً له ، وكان أنها في ولد الزنا معروفاً باجماعها عليه .

(١) ظ: بما يعلمه لم يحتج الى وجود علم يكون به عالماً .

(٢) ظ: اذ .

وعلى ما كان ابن عباس (رضي الله عنه) يقوله ويعلن به وهو «مأحب علياً  
الا رجل طاهر الولادة ، ولا أبغضه رجل الا وشارك أباه الشيطان في أمه ، وهو  
ولد الزنا الى يوم القيامة»<sup>(١)</sup> .

وعلى قول النبي صلى الله عليه وآله من قبل: بوروا أولادكم بحب علي<sup>(٢)</sup>  
وقد ذكره ابن دريد في الجمهرة ، فمن وجدتموه له محباً فهو لرشده ، ومن  
وجدتموه له مبغضاً فهو لزنية .

أفليس قد صار فساد المولد العلامة على فساد المذهب ، وفساد المذهب  
علامة على فساد المولد ، فكيف يصح مع هذا أن يخرج من مخالف للحق  
وناكب عنه من يعتقده ويدين به ويقبض عليه ؟

فكيف يمكن نفي ذلك ، مع اجتماعها أيضاً على أن المؤمن قد يلد كافراً ،  
وأن الكافر قد يلد مؤمناً ، حتى تأولت قول الله تعالى « تخرج الحي من الميت  
وتخرج الميت من الحي »<sup>(٣)</sup> على ذلك . والعيان يقتضيه ، والعلم بمحمد بن  
أبي بكر ومن جرى مجراه يؤكده ، والامتناع من تركنا قول من علمنا إياه  
ناصباً ، وعن اخراج حق الامام ناكباً ، اذا اعتقد الحق وأظهره ، ومؤاخاتنا له  
وحبنا إياه يؤكد ذلك .

وقد كان يجب الابعد<sup>(٤)</sup> بمن جائنا موافقاً لنا ، اذا كنا عالمين بخلاف الله ،  
وأنه كان مسافحاً لامتناعه من اخراج حقوق الامام ﷺ اليه ، مع أنه لم يحلله  
منها . فلينعهم بما عنده في ذلك واضحاً جلياً انشاء الله تعالى .

(١) رواه جماعة من أعلام القوم عن ابن عباس ، راجع احقاق الحق ٥ / ٧ ٢٢ .

(٢) نهاية ابن الاثير ١ / ١٦١ .

(٣) سورة آل عمران: ٢٧ .

(٤) ظ: ألا نعتد .

## الجواب :

اعلم أن طيب الولد وخبثه لاتعلق له بالحق من المذاهب أو الباطل منها، وكل قادر عاقل مكلف فيمكن من اصابة الحق والعدول عنه ، غير أن العامي في أصحابنا معشر الامامية أن ولد الزناء لا يكون مؤمناً ولا نجيباً، وان عولوا في ذلك على أخبار آحاد، فلكنهم متفقون عليه .

فحملنا ذلك على أن قلنا: غير ممتنع أن يعلم الله في كل ولد زنية أن لا يكون محقاً، وأنه لا يختار اعتقاد الحق، وان كان قادراً عليه متمكناً منه. فصار كونه مولوداً من زنية علامة لنا على اعتقاده الباطل ومجانبة الحق .

وقد كنا أملينا في بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا في هذا الموضع، اذ قال لنا: فتجوزي عياناً من يولد من زنية نجيباً معتقداً للحق، فانها<sup>(١)</sup> بشروط الايمان. وذكرنا في ذلك وجهين .

أحدهما : أنه ليس في كل من أظهر الايمان واعتقاد الحق، يكون مبطناً وعليه منظوياً. فغير ممتنع عن أن يظهر الايمان واعتقاد الحق والقيام بالعبادات أن يكون منافقاً ، فيجوز على هذا أن نحكم بنفاق كل من علمناه مولوداً من زنية اذا كان مظهر الحق .

والوجه الاخر: أنه قد يجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنية وعن غير عقد صحيح ، أن يكون في الباطن الذي لانعلمه ولم يظهر لنا ما ولد الا عن عقد صحيح. واذا جوزنا ذلك، جوزنا على من هو على الظاهر من زنية أن يكون في الباطن ولد عن عقد صحيح .

فأما الناصب ومخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحة، وان كانوا كفاراً ضلالاً وليس يجب اذا لم يخرجوا ماوجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

(١) خل: فانما .

أنكحتهم - فاسدة ، لان اليهود والنصارى مخاطبون عندنا بشرائنا ومعبودون - بعباداتنا - وهم غير مخرجين من أموالهم هذه الحقوق وعقود أنكحتهم صحيح<sup>(١)</sup>.

وكيف يجوز أن نذهب الى فساد عقود أنكحة المخالفين ؟ ونحن وكل من كان قبلنا من أئمتنا عليه السلام وشيوخنا نسبوهم الى آبائهم ، ويدعوهم اذا دعواهم بذلك ، ونحن لاننسب ولد زنية الى من خلق من مائه ولاندعوه به . وهل عقود أنكحتهم الا كمقود قبائهم ؟ ونحن نبايعهم ونملك منهم بالابتياح ، فلو لا صحة عقودهم لما صحت عقودهم [تابعهم<sup>(٢)</sup>] في بيع أو اجارة أو رهن أو غير ذلك .

وماضى في المسألة من ذكر محمد بن أبي بكر وغيره من المؤمنين النجباء يؤكد ما ذكرناه ، وهذا مما لاشبهة فيه .

## المسألة الحادية عشر

### [ كيفية نزول القرآن ]

ما القول عنده فيما ذهب اليه أبو جعفر ابن بابويه ( رضي الله عنه ) من أن القرآن نزل جملة واحدة على النبي صلى الله عليه وآله الى أن يعلم به جملة واحدة ، وانصرف على قوله سبحانه « وقال الذين كفروا نزل عليه القرآن جملة واحدة<sup>(٣)</sup> » الآية ، الى أن العلم به جملة واحدة ، انتفى على الذين حكى

(١) ظ: صحيحة .

(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٣) سورة الفرقان: ٣٢ .

الله سبحانه عنهم هذا لا عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقول الله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن <sup>(١)</sup> ». »

وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على مذهب اليه، اذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولونكافئا في الظاهر، لوجب تجويز مذهب اليه، الا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الايتين جميعاً، وليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال .

ويلزم تجويز مذهب اليه أيضاً على مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم والخصوص على سواء .

وقد جاءت روايات ان لم يوجب القطع بهذا الجائز أوجبت ترجيحه ونحوها ، يقتضي أن الله سبحانه أنزل القرآن على نبيه صلى الله عليه وآله جملة واحدة ، ثم كان جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ يأتيه عن الله سبحانه ، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث والعبادات المشروعة فيه ، وأشهد على ذلك بقوله تعالى « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى اليك وحيه وقل رب زدني علماً <sup>(٢)</sup> ». »

فان يكن القطع بذلك صحيحاً على ما ذهب اليه أبو جعفر ( رضي الله عنه ) أنعم بذكره وتصرفه، وان يكن عنده باطلا تطول بالابانة عن بطلانه وكذب روايته، وان كان الترجيح له أولى ذكره، وان كان الصحيح عنده تكافىء الجائزين نظره انشاء الله تعالى .

### الجواب :

اما انزال القرآن على النبي صلى الله عليه وآله في وقت واحد أو في أوقات

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

(٢) سورة طه: ١١٤ .

مختلفة ، فلا طريق الى العلم به الا السمع ، لان البيانات العقلية لاتدل عليه ولا تقتضيه . واذا كان الغرض بانزال القرآن أن يكون علماً للنبي صلى الله عليه وآله ومعجزاً لنبوته وحجة في صدقه ، فلا حجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعاً أو متفرقاً .

وما تضمنه من الاحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفة ، فيكون الاطلاع عليها والاشعار بها مترتبين في الاوقات بترتيب العبادات .

وكما أن ذلك جائز ، فجائز أيضاً أن ينزل الله تعالى جملة واحدة على النبي صلى الله عليه وآله ، وان كانت العبادات التي فيه تترتب وتختص بأوقات مستقبلية وحاضرة .

والذي ذهب اليه أبو جعفر ابن بابويه (رحمه الله) من القطع على أنه أنزل جملة واحدة ، وان كان عليه السلام متعبداً بظهاره وأدائه متفرقاً في الاوقات . ان كان معتمداً في ذلك على الاخبار المروية التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً ، وبأزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر ، تقتضي أنه أنزل متفرقاً ، وان بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة ، ولهذا نسب بعض القرآن الى أنه مكّي وبعضه مدني .

وأنه صلى الله عليه وآله كان يتوقف عند حدوث حوادث ، كالظهار وغيره ، على نزول ما ينزل اليه من القرآن ، ويقول صلى الله عليه وآله : ما أنزل الي في هذا شيء .

ولو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك ، ولكان حكم الظهار وغيره مما يتوقف فيه معلوماً له ، ومثل هذه الامور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الاحاد خاصة .

فأما القرآن نفسه فдал على ذلك ، وهو قوله تعالى «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة<sup>(١)</sup>» ولو كان أنزل جملة واحدة لقل في جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم ، ولا يكون الجواب كذلك « لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً<sup>(٢)</sup> » .

وفسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا : المعنى انا أنزلناه كذلك أي منفرداً يتمهل<sup>(٣)</sup> على اسماعه ، ويتدرج الى تلقيه .

والترتيل أيضاً انما هو ورود الشيء في أثر الشيء ، وصرف ذلك الى العلم به غير صحيح ، لان الظاهر خلافه .

ولم يقل القوم لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة ، بل قالوا : لولا أنزل اليك جملة واحدة ، وجوابهم اذا كان أنزل كذلك أن يقال : قد كان الذي طلبتموه ، ولا يحتج لانزاله منفرداً بما ورد بنزوله في تمام الآية .

فأما قوله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن<sup>(٤)</sup> » فانما يدل على أن جنس القرآن نزل في هذا الشهر ، ولا يدل على نزول الجميع فيه .  
ألا ترى أن القائل يقول : كنت أقرأ اليوم القرآن ، وسمعت فلاناً يقرأ القرآن ، فلا يريد جميع القرآن على العموم ، وانما يريد الجنس .

ونظائره في اللغة لا تحصى ، ألا ترى أن العرب يقول : هذه أيام اكل فيها اللحم ، وهذه أيام اكل فيها الثريد . وهــولا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم ، بل يريد الجنس والنوع .

(١) سورة الفرقان : ٣٢ .

(٢) نفس الآية .

(٣) في الهامش : ليعلمون .

(٤) سورة البقرة : ١٨٥ .



وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي .

فأما قوله تعالى « ولا تجعل القرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه <sup>(١)</sup> » ولا ندري من أي وجه دل على أنه أنزل جملة واحدة وقد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالة على ذلك . وهذه الآية بأن تدل على أنه ما أنزل جملة واحدة أولى ، لأن تعالى قال « قبل أن يقضى اليك وحيه » وهذا يقتضي أن في القرآن منتظراً ما قضى الوحي به وقوع منه ، فان نزول <sup>(٢)</sup> ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى اليك بأدائه ، فهو خلاف الظاهر .

وقد كنا سألنا املاء تأويل هذه الآية قديماً ، فأملينا فيها مسألة مستوفاة ، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين ، وضمننا اليهما وجهاً ثالثاً تفردنا به . وأحد الوجهين المذكورين فيها : أنه كان عليه السلام اذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدي له اليه قبل أن يستتم الاداء حرصاً منه عليه السلام على حفظه وضبطه ، فأمر عليه السلام بالتثبت حتى ينتهي غاية الاداء ، لتعلق الكلام ببعضه ببعض .

والوجه الثاني : أنه صلى الله عليه وآله نهى أن يبلغ شيئاً من القرآن قبل أن يوحى اليه بمعناه وتأويله وتفسيره .

والوجه الذي انفردنا به : أنه صلى الله عليه وآله نهى عن أن يستدعي من القرآن ما لم يوح اليه به ، لان ما فيه مصلحة منه لابد من انزاله وان لم يستدع ، لانه تعالى لا يدخر المصالح عنهم وما لمصلحة فيه لا ينزله على كل حال ، فلا معنى للاستدعاء ولا تعلق للآية بالموضع الذي وقع فيه .

(١) سورة طه : ١١٤ .

(٢) ظ : تنزيل .

## المسألة الثانية عشر

### [ سبب القول بأن الشهداء أحياء ]

كيف يصح مع استحالة ورود السمع بما ينافي المعلوم استدلالاً يرد عنا؟ فإن المعلوم ضرورة، وعلم الضرورة أقوى لكونه من الشبهة أبعد وأقصى. وقد نهى الله سبحانه عن القول بأن الشهداء أموات، وأخبر أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، وقال بعد ذلك «فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون»<sup>(١)</sup>.

هذا مع العلم حساً ومشاهدة بموتهم، وكون أجسادهم طريحة لأحياء فيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام، وكونه بالطف طريحاً، وبقاء رأسه مرثياً محمولاً أياماً، وقد انضاف الى هذا العلم الضروري شهادات المحجج عليهم السلام بأن الجسم الطريح جسمه والرأس المحمول رأسه.

وكذلك القول في حمزة وجعفر عليهما السلام وأن الكبد المأكولة كبدة حمزة، واليدين المقطوعتين يدا جعفر وقول النبي صلى الله عليه وآله: قد أبدله بهما جناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة<sup>(٢)</sup>، وروي أنه صلى الله عليه وآله قال يوماً: لقد اجتاز بي جعفر يطير في زمرة من الملائكة<sup>(٣)</sup>.

فإن كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها على الفور، فهو دفع للضرورات وتكذيب المشاهدات والشهادات والمتناقضة نفسها، وإن كانت على التراخي وفي المعاد العام، ففيه بطلان ما انفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

(١) سورة آل عمران: ١٧٠.

(٢) جامع الاصول، ١٧/٦.

(٣) بحار الانوار ٢٢/٢٧٣ - ٢٧٦.

قبورهم مسموع الكلام مردود عليه الجواب ، ولذلك يقولون عند زياراتهم:  
أشهد أنك تسمع كلامي وترد جوابي .

وذلك واجب المضي على ظاهره ، لان الانصراف عنه مع خروجه عن  
الاستحالة بحياتهم المقطوع عليها غير جائز ، وانما ينصرف عن الظواهر اذا  
استحالت ، أو منع منها دليل ، فلينع بما عنده في جميع ذلك مشروحاً مبيناً  
أعظم الله ثوابه وأكرم مآبه .

### الجواب :

اعلم أنه ليس في القول بأن الائمة والشهداء والصالحين بعد أن يموتوا  
وفارقوا الحياة في الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعة لضرورة ولا مكابرة لمشاهدة،  
لان الاعادة للحي منا الى جنة أو نار أو ثواب أو عقاب ، لا تقتصر الى اعادة  
جميع الاجزاء التي يشاهدها الاحياء منا دائماً .

وانما يجب اعادة الاجزاء التي تتعلق بهابنية الحياة ، والتي اذا انقضت<sup>(١)</sup>  
خرج الحي منا أن يكون حياً ، وليس كل ما نشاهده من الاحوال<sup>(٢)</sup> هذا حكمه .  
ألا ترى أن الحي منا لو قطعت أطرافه ، كيده أو رجله أو أنفه أو أذنه ،  
لا يخرج من أن يكون حياً ، [يجري] مجرى أجزاء السمين التي اذا زالت  
بالهزال ، لم يخرج من أن يكون حياً ، ولا يضرب أحكامه في مدح وذم أو  
ثواب وعقاب .

وليس يجري ذلك مجرى قطع رأسه أو توسيطه، لانه يخرج بقطع الرأس  
والتوسط من أن يكون حياً ، فالاعادة على هذا الاصل الذي ذكرناه انما تجب

(١) ظ: انتقضت .

(٢) ظ: الاجزاء .

للأجزاء التي إذا انتقصت خرج الحي من أن يكون حياً .

وليس نمنع إعادة الأجزاء من جسم ميت ، وإن شاهدناه في رأي العين على هيئة الأولى ، ووجدنا أكثر أعضائه وبنيته باقية ، لأن المعول على تلك الأجزاء التي هي الحي على الحقيقة ، فإذا أعادها الله تعالى وأضاف إليها أجزاء آخر غير الأجزاء التي كانت في الدنيا لأعضائه ، جرى ذلك مجرى السمن والهزال والاببدال يد بيد ، فلا مانع إذن من أن يكون حياً متنعماً في النعيم والثواب وإن كنا نرى جسمه في القبر طريقاً .

وهذا يزيل الشبهة المعترضة<sup>(١)</sup> في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قلة العلم بدقائق هذه الأمور وغوامضها وسرائرها .

ومما يشهد لما ذكرناه ماروي في جمفر الطيار عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من أن الله تعالى أبدله بيديه المقطوعتين جناحين يطير بهما في الجنة .

وقد كنا أملينا قديماً مسألة مفردة في تأويل قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً»<sup>(٢)</sup> استوفينا الكلام فيها . وذكرنا في كتابنا المعروف بالذخيرة الكلام في كيفية إعادة ، وما يجب أعادته وما لا يجب ذلك فيه واستوفيناها والجملة التي ذكرناها هاهنا كافية لمن تصفحها .

### المسألة الثالثة عشر

[حول الحديث المروى في الكافي في قدرة الله تعالى]

ما القول فيما رواه الكليني في كتاب التوحيد من جملة كتابه الذي صنفه

(١) في الهامش: المعتزلة .

(٢) سورة آل عمران : ١٦٩ .

ولقبه بـ «الكافي» من أن هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عن قول الزنادقة له : أيقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا ولا يكبر قشر البيضة ؟ وأن الصادق عليه السلام قال له : يا هشام أنظر أمامك وفوقك وتحتك وأخبرني عما ترى . وأنه قال : أرى سماءً وأرضاً وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك ، وأنه قال له : الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة - وهو سواد ناظرك - قادر على ما ذكرت . وهذا معنى الخبر وإن اختلف بعض اللفظ <sup>(١)</sup>.

وكيف يصح من الامام المعصوم تجويز المحال ؟ ولا فرق في الاستحالة بين دخول الدنيا في قشر البيضة وهما على ما هما عليه ، وبين كون المحل أسود أبيض ساكناً متحركاً في حال . وهل يجيء من استحالة الاحاطة بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابلة سواد الناظر لما قابله ؟ مع اتصال الهواء والشعاع بينه وبينه ، وأين حكم الاحاطة على ذلك الوجه من حكم المقابلة على هذا الوجه . وهل لازالة معرفة هذا الخبر الذي رواه هذا الرجل في كتابه وجعله من عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل ؟

### الجواب :

اعلم أنه لا يجب الاقرار بما تضمنه الروايات ، فإن الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفيها ، يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل ، من محال لا يجوز أن يتصور ، ومن باطل قد دل الدليل على بطلانه وفساده ، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة .

ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الاحاديث من الاباطيل . ولهذا  
وجب نقد الحديث بعرضه على العقول ، فاذا سلم عليها عرض على الادلة  
الصحيحة ، كالقرآن وما في معناه، فاذا سلم عليها جوز أن يكون حقاً والمخبر  
به صادقاً .

وليس كل خبر جاز أن يكون حقاً وكان وارداً من طريق الاحاد يقطع على  
أن المخبر به صادقاً .

ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق ومجانب للصحيح على ضربين ،  
فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج الى شديد التعسف وبعيد  
التكلف ، فيجوز في هذا الضرب أن يكون صادقاً . فالمراد به التأويل الذي  
خرجناه .

فأما ما لا مخرج له ولا تأويل الابتعسف وتكلف يخرجان عن حد الفصاحة  
بل عن حد السداد ، فانا نقطع على كونه كذباً ، لاسيما اذا كان عن نبي ، أو  
امام مقطوع فيهما على غاية السداد والحكمة والبعد عن الالغاز والتعمية .  
وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساد  
وان رواه الكليني (رحمه الله) في كتاب التوحيد ، فكم روى هذا الرجل وغيره  
من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة ،  
والاغلب الأرجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً .

ويمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف ، وهو أن يكون الصادق عليه السلام  
سئل عن هذه المسألة بحضرة<sup>(١)</sup> قوم من الزنادقة والملحدين للانبياء<sup>(٢)</sup> الذين  
لا يفرقون بين المقدور والمستحيل ، فاشفق عليه السلام أن يقول أن هذا ليس بمقدور

(١) خ ل : بمحضر .

(٢) خ ل : الاغبياء .

لانه يستحيل ، فيقدر الاغبياء أنه ﷺ قد عجزه تعالى ، ونفي عن قدرته شيئاً مقدوراً ، فأجاب به وأراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدوراً ، ونبه على قدرته على المقدورات بما ذكره من العين ، وان الادراك يحيط بالامور الكثيرة ، والافهو ﷺ أعلم بأن ما أدركه بعيني ليس بمنتقل اليها ولا حاصل فيها ، فيجري مجري دخول الدنيا في البيضة .

وكانه ﷺ قال: من جعل عيني على صفة أدرك معها السماء والارض وما بينهما لابد أن يكون قادراً على كل حال مقدور، وهو قادر على ادخال الدنيا في البيضة لو كان مقدوراً ، وهذا أقرب ما يؤل عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر .

### المسألة الرابعة عشر

#### [حول قول ابراهيم : هذا ربي]

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) في كتابه الموسوم بـ «التنزيه»<sup>(١)</sup> من تجويزه أن يكون قول ابراهيم ﷺ للنجم والشمس والقمر «هذا ربي»<sup>(٢)</sup> أول وقت تعين فرض التكليف للنظر عليه وأنه قال ذلك فارضاً له مقدراً ، لافطاعاً ولا معتقداً ، فلما رأي أفول كل واحد منها رجع عما فرض وأحال ما قدر .

فقال : الذاهب الى هذا لا ينفك من أن يلزمه أحد امرين ، وهما القول بان تحيز هذه الكواكب وحركاتها لا تدل على حدوثها ، كما تدل على<sup>(٣)</sup> أفولها ،

(١) تنزيه الانبياء ص ٢٠ ط النجف .

(٢) سورة الانعام : ٧٦ - ٧٨ .

(٣) ظ : عليه .

اذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها ، والرجوع عما فرضه فيها الى حين أفولها ، واستدلالة بذلك عليه .

والقول بأن ابراهيم عليه السلام في حال كمال عقله قصر عن المعرفة ، بأن التحيز والحركات تدل على الحدوث .

والى أي الامرين ذهبتكم كان قادحاً في معتمد لكم لان الذهاب الى الاول يقدح في دلالة الحركات والتحيز عندكم على الحدوث .

والثاني يقدح فيما تذهبون اليه من عصمة الانبياء قبل النبوة وبعدها ، وفي اهمال القطع بالادلة المثمرة للعلم بالمطلوب ، تغرير من المهمل لذلك ، والتغرير بالنفس قبيح .

وما أدري كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلاً على الحدوث والظهور بعد الغيبة غير دليل عليه ، وقد تقدم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور ، وشفع ذلك التحيز والحركة ، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور .

ولا أدري كيف يسوغ ان لا يعلم أعلم الانبياء من دلالة هذه الامور ما يعلمه النبي ، أو من علم حرارة ، أم الرجوع منه واجب .

### الجواب :

أعلم انا قد تكلمنا في كتابنا الموسوم بـ «تنزيه الانبياء والائمة صلوات الله على جماعتهم» على نأويل هذه الآية ، وأجبنا فيها بهذا الوجه الذي حكى في السؤال وبغيره . والوصل الذي يجب تحقيقه أن النبي صلى الله عليه وآله أو الامام لا يجوز أن يخلف عارفاً بالله تعالى وأحواله وصفاته : لان المعرفة ليست ضرورية ، بل مكنسبة بالادلة فلا بد من أحوال يكرن غير عارف ثم تجدد له المعرفة .



الا أن نقول : ان المعرفة لايجوز أن تحصل الى النبي أو الامام ، الا في أقصر زمان يمكن حصواها فيه ، لان المعصية لا تجوز عليه قبل النبوة او الامامة كما لا تجوز عليه بعدها .

وقد روي ان ابراهيم عليه السلام ولد في مغارة ، وأنه ما كان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها ، فلما رأى مالا تعهده ولا تعرفه من النجم ولم يره متجدد الطلوع بل رآه طالماً ثابتاً في مكانه ، من غير أن يشاهده غير طالع ثم طالماً . فقال فرضاً وتقديراً على ما ذكرناه «هذا ربي» فلما أفل واستدل بالافول على الحدوث علم أنه لايجوز ان يكون الهاً . وجرى ذلك في القمر والشمس .

ولو كان علم تجدد طلوعه كما علم تجدد أفوله ، لاستدل على حدوثه بالطلوع ، كما استدل بالافول . لا<sup>(١)</sup> انا قد فرضنا أنه لم يعلم ذلك .

ومن الجائز ان يكون عالماً به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثم تجدد طلوعه فيها .

وقد زال بهذا البيان الذي اوضحناه الشك في الجواب الذي اختار في الكتاب المشار اليه ، لانه بنى على أنا فرقنا في دلالة الحدوث بين طلوع متجدد وأفول متجدد ، وقد بينا أن<sup>(٢)</sup> ما فرقنا بين الامرين ، وكيف نفرق بين ما فرق فيه .

### المسألة الخامسة عشر

[ الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا « ص » ]

بم ام يحصل لنا المزية على اليهود ( لعنهم الله ) اذا اعتصموا من الزمانا

(١) ظ: الا .

(٢) ظ: أنا .

اياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل مانعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا ، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان <sup>(١)</sup> ، وقالوا : اذا جعلتم ظهور معجز دالا على بطلان ما ادعيناه من أن ذلك لنا ، أفيجب قبل ظهور المعجز ألا يكون الى بطلان ما ذكرناه اننا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار اليه طريق .

فان قلتم : لا يجب ذلك ، بل قد كان اليه قبل ظهور المعجز طريق مذكروه <sup>(٢)</sup> وبينوا أن مثله غير لازم لكم .

وان قلتم لم يكن اليه من قبل طريق ، ثم صار اليه طريق كانت الحجة حينئذ للعباد على الله سبحانه لا له عليه . ولزمكم ان تجوزوا حصول طريق فيما بعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ما ادعيتموه من تأييد شرعكم .

### الجواب :

اعلم أن المعول في ان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤبدة لا تنسخ الى قيام الساعة ، على أنه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنه كان يدعى ذلك ويقضي به ويجعل شريعته عليه السلام بذلك المزية على الشرائع المتقدمة . فان الملحد الدهري والثنوي المازي <sup>(٣)</sup> واليهودي والنصراني ، يعلمون هذا من حاله ، وأنه عليه السلام كان يدعيه ، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون . واذا دل المعجز على صدقه وصحة نبوته ، ثبت بهذين الامرين أن شرعه مؤبد . وليس يمكن اليهود أن تدعي أن العلم بتأييد شرعها ، وأن نبينا موسى عليه السلام . معلوم من دينه ذلك ، كما ادعاه المسلمون ، لان العلم الضروري

(١) ظ : النبوات .

(٢) ظ : فاذكروه .

(٣) ظ : المانوى .

يجب الاشتراك فيه ، وما يشارك اليهود في هذا العلم اذا ادعوه أحد من مخالفهم ، لان النصارى يخالفهم في ذلك ، كما يخالفهم المسلمون فيه ، ويتقول<sup>(١)</sup> عن نفوسهم العلم بما ادعوا العلم به . وكذلك الملحدون والبرهميون النافون للنبوات . وكل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأن نبيهم عليه السلام أبد شرعه وأدعى أنه لا ينسخ ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذي ذكرناه .

واذا قيل لنا : فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أن شريعتهم لا تنسخ - اذا لم تعلموا صحتها ، فليس كل شيء لم يعلم صحته قطع على كذب راويه .

قلنا : من حيث كذبهم نبينا عليه السلام ودعاهم الى شريعة هي ناسخة لكل شرع تقدم ، وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة . فلم يبق آخر المسألة من أنا اذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأييد شرعهم بقول نبينا صلى الله عليه وآله ، فقيل بعينه ، ثم بأي شيء كان يعرف ذلك .

والجواب أن طريق معرفة ذلك نبوة كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى الى نسخ شريعته ، كعيسى عليه السلام وما يجري مجراه .

### المسألة السادسة عشر

#### [كلام حول قول الكهنة واخباراتهم]

ما تقول فيما اشتهر من أنه كان في العرب قبل بعثة النبي صلى الله عليه

(١) ظ: ويتقولون .

وآله كهنة يخبرون بالغائبات ، وبما يكون قبل كونه من الامور الحادثات ، وأن مادتهم كانت من مردة الجن المسترقة للسمع من الملائكة . وان السماء لم يكن حرسه برمي النجوم بعد ، وأن ذلك حدث عند مولد النبي صلى الله عليه وآله .

والشاهد عليه قول الله تعالى حكاية عن الجن « انا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهاباً رصداً \* » وأنا لا ندرى أشر أريد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشداً<sup>(١)</sup>.

وقد قال بعض الكهنة في دلالة على النبي صلى الله عليه وآله بعد كلام طويل : وهذا هو البيان ، أخبرني رئيس الجان . وروى له شعر وهو :

يا آل كعب من بني قحطان	أخبركم بالسمع والبيان
السمع السمع الجان	بشاقب في كف ذي سلطان
من أجل مبعوث عظيم الشأن	يبعث بالتنزيل والفرقان
وبالهدى وفاضل القران	محيوا به أعماظم الاوثان

وقد نسب النبي صلى الله عليه وآله عند أخباره بالغائبات، فقال الله تعالى : « وما هو بقول شاعر قليلا ماتؤمنون \* ولا بقول كاهن قليلا ماتذكرون »<sup>(٢)</sup> وهل فيما كان من ذلك استفساد للعباد ، أو قدح في دلائل النبوات مع كون الكهنة عليها دالين ولها غير مذعنين .

### الجواب :

اعلم أن الذي يحكى عن الكهان من الاخبار من الغائبات ، كسطيح الكاهن

(١) سورة الجن : ١٠ .

(٢) سورة الحاقة : ٤٢ .

ومن يجري مجراه ، لم يرد مورد الحجة ، وانما وردت به أخبار شاذة ضعيفة سخيفة لا توجب علماً ولا ظناً وما يرد هذا المورد لا يلتفت عليه ، فضلاً عن أن يصدق به ، والكهانة غير مستندة الى أصل ، ولالها طريق في مثله شبهة .

وشبهة المنجمين فيما يدعون من العلم بالاحكام ، كأنها أقوى وهي باطلة ، وقد كشف العلماء عن فضائحهم ، ودلوا على بطلان أقوالهم .

وقد كنا أملينا منذ سنوات في جواب مسائل سئلنا عنه مسألة استوفينا فيها الكلام على المنجمين ، وبيننا من طرق قريبة واضحة بطلان طريقهم الذي يدل على صحة ما ذكرناه .

وأن الاخبار عن الغيوب مما ينفرد الله تعالى بعلمه ، ولا يجوز أن يعلمه كاهن ولا منجم ، أنه قد ثبت به<sup>(١)</sup> خلاف بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه وآله الاخبار عن الغائبات الماضية والكائنات ، وأنه أدل دليل بانفراده على صحة نبوته .

ولو كانت الكهانة صحيحة ، أما باستراق السمع الذي قيل ، أو بغيره من التخمين والترجيح ، لما كان الخبر عن الغيوب معجزاً ولا خارقاً للعادة ، ولادالا على نبوة ، وقد علمنا خلاف ذلك .

فأما القافة الذين يلحقون الابناء بالاباء والقربات بقرباتهم ، فلهم على ذلك أمارات من الخلق والصور والشمائل ، يستداون بها ، فيصيبون على الاكثر والكاهن لأمانة له ولاطريقة يستند ما يخبر به اليها .

وانما نسب عليه السلام الى الكهانة ، لاخباره عن الغيوب ، وعد ذلك في جملة آياته ومعجزاته ، فلما وجدوا أخباره عنها صدقاً نسبوه الى الكهانة .

(١) ظ : لانه قد ثبت أنه لاخلاف .

فان قيل : اذا كنتم تقولون في أن الاخبار عن الغائبات من جملة المعجزات على اجماع المسلمين ، واجماع المسلمين انما يكون حجة اذا ثبت أنه عليه السلام نبي صادق ، فقد تعلق كل أحد من الامرين بصاحبه ، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب اذا كانت صادقة كانت خارقة للعادات ، مع ما يدعى الكهنة ذهبوا أن الذي يحكى عن الكهنة لا يقطع عليه ، أليس هو مجوزاً على كل حال اما بأن يكون من جهة الحس ، والذي يحكى من استراقهم السمع ، أو على وجه آخر.

والجواب عن هذا السؤال: انا اذا علمنا صحة نبوته عليه السلام بالقرآن ، وما جرى مجراه من الايات الباهرات ، وعلمنا صحة الاجماع من بعد ذلك ، ووجدناهم مجمعين على أن الاخبار عن الغائبات من جملة آياته ومعجزاته وأنه خارق للعادة ، علمنا بطلان كل تجويز كل قبل <sup>(١)</sup> ذلك في كل كاهن أو غيره ، وهذا بين لمنأمله .

### المسألة السابعة عشر

#### [ حول آية : ولكم في القصاص حياة ]

اذا كان جواز بقاء المقتول ظلماً حياً لوام يقتل وجواز موته في الحال بدلا من قتله في العقول على سواء .

فهل يدل قول الله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب » <sup>(٢)</sup> على أن المقتول ظلماً كان لوام يقتل يبقى حياً يكون ذلك اخباراً منه عن اقامة

(١) ظ : كل تجويز قيل ذلك .

(٢) سورة البقرة : ١٧٩ .

الحدود على القاتلين ، يبقى تعالى به الحياة على آخرين .  
 واخباره تعالى لا يكون الا حقاً وصدقاً ، لاستحالة الجهل والكذب عليه  
 تعالى ، ولان ذلك يدل على أن بتعطيل الحدود يقدم كثير من المكلفين على  
 القتل ، ولولا ذلك لما أقدم القاتل عليه ، ولبقي المقتول حياً بدلالة هذا السمع .

### الجواب :

اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل بخلاف قول من قطع  
 على موته لامحالة لولا القتل ، وكان يجوز أن يميته الله تعالى لولا القتل ، بخلاف  
 قول من ذهب الى أنه لولا القتل كان يجب بقاءه حياً لامحالة .  
 وقد دللنا على ذلك في كتبنا وأماينا وبيناه في كتاب « الذخيرة » وانتهينا  
 الى غايته .

وأقوى ما دل على صحة هذه الجملة ان الله تعالى قادر على تبقينه حياً  
 وعلى اماتته معاً ، وبوقوع القتل لا يتغير القدرة على ذلك ، فيجب أن يكون  
 الحال بعد القتل كهي قبله .

فأما قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » فالمعنى فيه أن من خاف أن  
 يقتل على قتل يقل اقدامه على القتل ، ويصرفه هذا النقل عن قتل يؤدي الى  
 ذهاب نفسه وتلفها ، واذا قل القتل استمرت الحياة .

فاذا قيل : أليس قد جوزتم أن يموت المقتول لو لم يقتل ، فكيف يستمر  
 حياته لولا القتل ، وأنكم قد جوزتم هذا ؟ .

قلنا : المقتول على ضريين : أحدهما المقتول الذي معلوم أن تبقيته مصلحة  
 فلولوا القتل لبقية حياً . والضرب الاخر معلوم أن تبقيته مفسدة ، فلولوا القتل  
 لاميت ، واذا كان القصاص على ما ذكرناه صادقاً على القتل بغير حق بقي حياة

كل مقتول ، علم الله تعالى أن تبقينه حياً مصلحة . واولا القصاص لم يكن ذلك ، فبان وجه قوله «ولكم في القصاص حياة» .

### المسألة الثامنة عشر

#### [ حول آية السامري والاشكالات الواردة ]

إذا كان اتيان<sup>(١)</sup> الله تعالى الآية بمن يعلم أنه يستفسد بها العباد ويدعوهم لاجلها الى الضلال والفساد ، مستحيلا في العقول لما يؤدي اليه من انسداد الطريق الى معرفة الصادق من الكاذب عليه، ولكون ذلك وهناً في حكمته تعالى وعلم بالقبح وغناه عنه .

فكيف جاز أن يمكن السامري من أخذ القبضة التي فعل الله تعالى الخوار في العجل عند القائه اها فيه ، وقد كان مغوياً لاتباعهم<sup>(٢)</sup> بني اسرائيل له بطاعتهم اياه وقبولهم منه واذعانهم اليه .

وقد نطق القرآن بذلك في قوله سبحانه « فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار ، فقال هذا الهكم واله موسى »<sup>(٣)</sup> الى آخر القول ، وقال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام « فما خطبك ياسامري \* قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول وكذلك سوات لي نفسي »<sup>(٤)</sup>.

وجاءت الاخبار بأنه أخذ هذه القبضة من تحت قدمي الملك ، وقال : انه رآه وقد وطىء موأناً فعاش<sup>(٥)</sup>.

(١) خل : ايتاء .

(٢) ظ : لاتباع .

(٣) سورة طه : ٨٨ .

(٤) سورة طه : ٩٥ .

(٥) الدر المنثور ٤/٣٠٥ .



وكيف ساغ تمكينه من ذلك ؟ فقد استدعى به بني اسرائيل الى الضلال وكان معلها<sup>(١)</sup> كونه منه بهذه القبضة لله تعالى . وهل يجيء من كون ذلك قادحاً في حكمة الله سبحانه ؟ كون العقول دالة على بطلان مادعى اليه . وفعل الاية مع المبطل من فاعلها سواء كان مادعى اليه جائزاً في العقول ، أو في حيز المحال ، لانها ينوب في التصديق له مناب قوله « قد صدقت الرؤيا »<sup>(٢)</sup>.

واذ لافرق بين تصديقه فعلاً وقولاً ، ومن صدق كاذباً فليس بحكيم<sup>(٣)</sup> . وهل يجيء من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم القاء القبضة والخوار من دعوى السامري .

وأى فرق بين كون ذلك الذي ادعاه شافعاً للخوار وبين تقدمه له ؟ في قبح تمكينه منه ، مع العلم أنه يستند به لكون القبضة واللقاء معلومين للناس من جهته وصنعه .

وليس يجري ذلك مجرى ما يشاهده الناس من أن يتقدم على دعواه داع الى الباطل أو يتأخر عنها ، لان ذلك لا يكون معلوماً وقوعه منه وحصوله من فعله ، كما حصل القاء القبضة معلوماً من جهة السامري ، وشفع القاء لها الخوار الذي وقع الفتنة به . فلينعلم بما عنده في ذلك .

### الجواب :

اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الاية على وجهين ، كل واحد منهما يزيل المعترضة فيها .

(١) كذا في النسخة .

(٢) سورة الصافات : ١٠٥ .

(٣) ظ : بحكيم .

أحدهما - وهو الاقوى والارجح - أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقة ، وإن أشبه في الظاهر ذلك . وإنما احتال السامري بأن جعل في الذي صاغه من الحلبي على هيئة العجل فرجاً ومنافذ وقابل به الريح ، فسمعت تلك الاصوات المشبهة للخوار المسموعة من الحي وإنما أخذ القبضة<sup>(١)</sup> التراب من أثر الملك وألقاها فيما كان سبك من الحلبي ليوهمهم أن القبضة هي التي أثرت كون العجل حياً مسموع الاصوات، وهذا مسقط للشبهة .

والوجه الآخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات في ذلك الوقت ، بأن من أخذ مثل تلك وألقاها في شيء فعل الله تعالى فيه الحياة بالعادة، كما أجرى العادة في حجر المغناطيس ، بأنه اذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركة اليه . واذا وقعت النطفة في الرحم فعل الله تعالى فيها الحياة .

وعلى الجوابين معاً ما فعل الله تعالى آية معجزة على يد كذاب ومن ضل عن القوم عند فعل السامري ، إنما أتى من قبل نفسه .

أما على الجواب الاول أنه كان ينبغي أن يتنبه على الحيلة التي نصبت حتى أوهمت أنه حي وأن له خوار ، واذا لم سخت<sup>(٢)</sup> عن ذلك فهو القاصر . وعلى الجواب الثاني قد كان يجب أن يعلم أن ذلك اذا كان مستنداً الى عادة جرت بمثله ، فلا حجة فيه وليس بمعجزة . ولم يبق مع ما ذكرناه شبهة .

---

(١) ظ : قبضة .

(٢) ظ : واذا لم ييحث .

## المسألة التاسعة عشر

[ حول تكلم هدهد سليمان (ع) وكيفية عذابه ]

مايحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلاً من طريقة العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهر ما حكاها الله تعالى عنه من الأقوال والأفعال الدالة بظواهرها القوي أنه ذو عقل يساوي عقول المكلفين .

وأقوى ذلك قول سليمان عليه السلام « لا عذبه عذاباً شديداً أو لا ذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين »<sup>(١)</sup> وهذا وعيد عظيم لا يجوز توجيهه إلى غير مملوم على الخطأ المقصور فهمه عن فهم المكلفين .

وكيف يجوز أن يوجب عليه مثل ذلك؟ لعدم البرهان المبين ، وهو الحجة الواضحة التي يقيم عذره ، ويسقط الملامة عنه ، وقد كان له أن يذبحه من غير هذا الشرط على مقتضى ما أجاب به سيدنا (حرسه الله تعالى) من قبل ، أن ذلك كان مباحاً له .

فلولا أن العذاب هاهنا والذبح جاربان مجرى العقاب ، لما اشترطه في وجوبها<sup>(٢)</sup> عليه عدم البرهان وفي سقوطها عند حصوله .

وهذا يدل على أنه ذو عقل يوجب التكليف له ، ولولا ذلك ما حسن هذا الوعيد العظيم على هذا الشرط والترتيب .

ويدل على ذلك أيضاً أن سليمان عليه السلام أهله لحمل كتابه والاعادة عليه بما يراه من القوم وما يقولون بقوله « اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم

(١) سورة النمل : ٢١ .

(٢) ظ : وجوبهما ، وكذا سقوطهما .

تول عنهم فانظر ماذا يرجعون»<sup>(١)</sup> ولو اعن<sup>(٢)</sup> أحدنا من يقصر عقله عن عقل المكلفين على مثل هذا المهم العظيم لكان سفيهاً .

وقوله من قبل «أحطت بمالم تحط به وجئتك من سبأ نبأ يقين» الى قوله «الله لا اله الا هو رب العرش العظيم»<sup>(٣)</sup> وما في هذا القصص من جودة اعتباره وحسن تدبيره، كقوله «ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السماوات والارض»<sup>(٤)</sup> الآية .

فهل يسوغ الانصراف عن هذه الظواهر الغريبة بغير دلالة عقلية تحيل أن يعطي الله سبحانه العقل حيواناً مثله ، وما أولاه (كبت الله أعداءه) يذكر ما عنده في ذلك انشاء الله .

### الجواب :

انا قد كنا ذكرنا في جواب المسائل الاولى الواردة في معنى ما حكى عن النملة والهدهد ما قد عرف ووقف عليه . ونحن نجيب الان عما في هذا السؤال المستأنف ، ونزيل هذه الشبهة المعترضة ، وأول ما نقوله :

ان في الناس من ذهب الى أنه لا يجوز أن يكون الهدهد وما أشبهه من البهائم كامل العقل ، وهو على ما هو عليه من الهيئة والبنية، وعد ذلك في جملة المستحيل وهذا ليس بصحيح [ و ] لادلالة عقلية تدل على ذلك .

ومن أين لنا أن بنية قلب الهدهد وما جرى مجراه لا تحتمل العلوم التي

(١) سورة النمل : ٢٨ .

(٢) ظ : أمن .

(٣) سورة النمل : ٢٢ .

(٤) سورة النمل : ٢٥ .

هي كمال العقل ، واذا كان العقل من قبل<sup>(١)</sup> العلوم والاعتقادات ، وقلب البهيمة يحتمل الاعتقادات لامحالة ، بل كثيراً من العلوم وان لم يكن تلك العلوم عقلاً .

فأي فرق بين العلم الذي هو عقل ، وبين العلم الذي ليس بعقل في احتمال القلب له ؟ وما احتمل الجنس الذي هو الاعتقاد ، لابد أن يكون محتملاً للنوع الذي هو العلوم .

فان قيل لنا : على هذا فاذا جوزتم أن يكون البهائم - وهي على ما هي عليه - في قلوبها علوم هي كمال العقل ، والتكليف تابع لكمال العقل ، فألا جوزتم أن تكون مكلفة وهي على ما هي عليه ، كما جوزتم أن تكون عاقلة . قلت : الصحيح أن نقول : ان ذلك جائز لولا الدلالة على خلافه ، والمعول في ذلك على اجماع المسلمين على أن البهائم ليست بكاملة العقول ولا مكلفة وهذا أيضاً معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله ، ولهذا روي عنه عليه السلام أنه قال : جرح العجماء جبار<sup>(٢)</sup> . وانما أراد أن جنابات البهائم لاشيء فيها .

ولا اعتبار بقول طائفة من أهل التناسخ بخلاف ذلك ، لان أصحاب التناسخ لا يعدون من المسلمين ، ولا ممن يدخل قوله في جملة الاجماع ، لكفرهم وضلالهم وشذوذهم من البين .

وانما قلنا ان الهدهد الذي خاطبه سليمان عليه السلام وأرسله بالكتاب لم يكن عاقلاً ، لان اسم الهدهد في لغة العرب وعرف أهلها اسم لبهيمة ليست بعاقلة

(١) ظ : قبيل .

(٢) نهاية ابن الاثير ١٨٢/٣ .

كما أنه اسم لما كان على صورة مخصوصة وهيئة معينة .

فلو كان ذلك الهدهد عاقلاً لما سماه الله تعالى ، وهو يخاطبنا باللغة العربية هدهداً ، لأن هذا الاسم وضع لما ليس بعقل . واجراؤه على من هو عاقل خروج عن اللغة ، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر الى أن نتأول ما حكى عن هذا الهدهد من المحاوراة ، ونبين كيفية انتسابه الى ما ليس بعقل .

وقد قلنا في ذلك وجهين ذكرناهما في جواب المسائل الاولى :

أولهما : أن ليس يكون ما وقع منه قول ، ولانطق بهذا الخطاب المذكور ، وإنما كان منه ما يدل على معنى هذا الخطاب ، أوضيف الخطاب اليه مجازاً ، وهو على مذهب العرب معروف ، قد امتلات به أشعارها وكلامها ، فمنه قول الشاعر :

امتلات<sup>(١)</sup> الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملات بطني

ونحن نعلم أن الحوض لا يقول شيئاً ، وأنه لما امتلا ولم يبق فيه فضل لزيادة ،

صار كانه قائل « حسبي » فلم يبق في فضل شيء من الماء .

وقد تحاوروا هذا في قول الشاعر :

وأحصت لذي بال حين رأته وكبر للرحمن حين رآني

فقلت له أين الذي عهدتهم بحينك في خصب وطيب زمان

فقال حصل واستودعوني بلادهم ومن ذا الذي يبقى على الحدثان

له بهذه المعاني المحكية عند رؤيته خالياً من أهله ، حكى ما استفاده من

هذه المعاني عنه توسعاً وتفاضحاً .

والوجه الآخر : أن يكون وقع من الهدهد كلام منظوم له هذه المعاني

المحكية عنه بالهام الله تعالى له ذلك ، على سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام ،

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير وأغراضها في أصواتها .  
 وليس بمنكر أن يقع الكلام الذي فيه بعض الأغراض ممن ليس بعاقل ولا  
 مكلف . ألا ترى أن الصبي الذي لم يبلغ الحلم ولا دخل في التكليف قد يتكلم  
 بكلام فيه أغراض مفهومة وكذلك المجنون .

وليس يجب إذا حكى الله تعالى عن الهدهد ذلك الكلام المرتب المتسق  
 أن يكون الهدهد نطق على هذا الترتيب والتنضيد ، بل يجوز أن يكون نطق  
 بماله ذلك المعنى ، فحكاه الله تعالى بلفظ فصيح بليغ مرتب مهذب .

وعلى هذا الوجه يحكي العربي عن الفارسي ، والفارسي عن العربي ،  
 وإن كان العربي <sup>(١)</sup> لا ينطق بالعربية .

وعلى هذا الوجه حكى الله تعالى عن الامم الماضية من القبط وغيرهم ،  
 وعن موسى عليه السلام فرعون ، ولغتهما لغة القبط ما حكاه من المراجعات  
 والمحاورات ، وهم لم ينطقوا بهذه اللغة ، وإنما نطقوا بمعانيها بلغتهم ، فحكاه  
 الله تعالى باللغة العربية وعفنتها وقدها .

وهذا مزيل العجب من نطق الهدهد بذلك الكلام المرتب ، لأنه لا يمتنع  
 أن يكون ما نطق به بعينه ، وإنما نطق بماله معناه .

فإن قيل : فقد رجعتكم في الجوابين معاً عن مطلق <sup>(٢)</sup> القرآن ، لأن حمل القول  
 المحكي على أن المراد به ما ظهر من العلامات والدلالات ، على ما أنشدتموه  
 من الشعر مجاز غير حقيقة . وكذلك إضافة القول المترتب الى من لم يقله من  
 ترتيبيه ، وإنما قال ماله معناه أيضاً مجاز ، فقد هربتم من مجاز الى مجاز ، من  
 أنكم امتنعتم من أن تسموا هدهداً عاقلاً كاملاً بمخالفة اللغة ، وأنه عدول عن

(١) ظ : الفارسي .

(٢) ظ : منطوق .

مقتضاها ، فما أجبتم به أيضاً بهذه الصفة .

قلنا : الفرق بين الامرين واضح ، فان العادة قد جرت للعرب بما ذكرناه في الجواب الاول من المجاز ، وهو في كلامهم وأشعارهم ظاهر شائع ، حتى كاد يلحق بالحقيقة ، وما جرت عادتهم باسم الهدهد وما أشبهه من البهائم شخصاً عاقلاً مكلفاً على سبيل الافادة ولا التلقيب ، فعدلنا عن مجاز [ غير ] معهود ولا مألوف الى مجاز معهود مألوف .

وأما الجواب الثاني فلا نسلم أنه مجاز ، ولا فيه من الاستعارة ، لان من حكى معاني كلام غيره بلغة أخرى ، أو على ترتيب آخر بعد أن لا يتجاوز تلك المعاني ولا يتعداها ، وان عبر عنها بغير تلك العبارة لا يقول أحد أنه متجاوز ولا مستعير . فبان الفرق بين الموضوعين .

فان قيل : قد شبهتم شيئاً بما لا يشبهه ، لان القائل :

امتلاء الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني  
انما مراده امتلاء حتى لو كان ممن يقول لقال كذا ، وكذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلاً لقاله ، وقوله « وشكيت الي بعبرة وتحمحم » أي فهمت من بعيره<sup>(١)</sup> وحمحمته التألم والشكوي ، فأين نظير ذلك في الهدهد .

قلنا : مثل هذا قائم في الحكاية عن الهدهد ، لان سليمان عليه السلام لما رأى أن الهدهد انما ورد اليه من مدينة سبأ حكى عنه ما لو كان قائلاً لقاله من أحوالها وصفة ملكها ، ومعلوم أن الامر كذلك ، لان الهدهد لو كان قائلاً لقال ، وقد عاين ذلك الملك « انني علمت ما لم تعلم وأني وجدت امرأة تملكهم ولها عرش عظيم<sup>(٢)</sup> » والعرش هاهنا هو الملك أو الكرسي الذي حكيناه .

(١) ظ : عبرته .

(٢) سورة النمل : ٢٣ والاية كذا : اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم .



وقد جاء في القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وآله لذلك نظائر كثيرة ،  
فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء والارض « قالنا أنينا طائعين<sup>(١)</sup> » والمعنى  
لو كانتا مما يقولان لقالنا .

وقوله جل اسمه « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين  
أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً<sup>(٢)</sup> » انها لو كانت<sup>(٣)</sup>  
يشفقن ويأبين لأبين ويشفقن .

وقوله « لو كتبت القرآن في أهاب ثم ألقى في النار لما احترق<sup>(٤)</sup> » وعلى  
هذا معناه وتقديره : لو كانت النار لا تحرق شيئاً لجلالته وعظيم قدره لكانت  
لا تحرقه .

ولا يجعل على هذا الوجه سليمان عليه السلام مستفيداً من الهدهد خبر سبأ، بل  
كان سليمان عليه السلام بذلك عالماً قبل حضور الهدهد، فلما حضر الهدهد بعدغييته  
وعلم أنه من تلك البلدة ورد أضاف اليه من القول والخبر ما لو كان مخبراً  
لقاله، كما قيل في الحوض والجبل .

فان قيل: ألا جوزتم أن يكون الله تعالى فعل في الهدهد كلاماً هذه صفته،  
وكذلك في النملة .

قلنا : اضافة القول اليهما دونه تعالى يمنع من ذلك ، والقائل هو فاعل  
القول دون محله .

فأما قوله « لا عذبه عذاباً شديداً » فالعذاب هو الالم والضرر ، وليس

(١) سورة فصلت : ١١ .

(٢) سورة الاحزاب : ٧٢ .

(٣) ظ : كن .

(٤) نهاية ابن الاثير ٨٣/١ .

[يجري] مجرى العقاب الذي لا يكون الا على سبب متقدم ولا يكون مبتدأ. ألا ترى أنهم يقولون ابتدأه بالعذاب ، ولا يقولون ابتدأه بالعقاب. وقد يبيح الله تعالى من ايلام البهائم ما تضمن هو العوض عنه ، كما أباح ركوبها والحمل عليها وأن المها ويثق عليها<sup>(١)</sup> وأباح ذبحها .

وقد روي أن العذاب الذي ذكره سليمان عليه السلام إنما كان نتف ريشه .  
وليس قوله « لا عذبه ولا ذبحه » وعيداً على ماجرى فى المسألة ، لان القائل قديقول وهو غير متوعد : ان كان كذا ذبحت شاتي ، وان لم يطر طائري الى الموضع الفلاني ذبحته .

لانه مخير فى أوقات هذا الذبح المباح ، وكان عليه السلام يخبر عن ذبح الهدد أو نتف ريشه ان لم يعلم من حاله ما يصرفه عن هذا الداعي ، فلما علم وروده من تلك الجهة ، انصرف عن داعي الذبح أو الايام<sup>(٢)</sup> . ومعنى<sup>(٣)</sup> « سلطان مبین » أي يأتي بأمر يصرفني عما عزمت عليه ، فكأنه حجة و سلطان .

وسليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقة الهدد رسولا متحملا لكتاب ، ولا قال له : اذهب بكتابي هذا ألقه اليهم ، ثم تول فانظر ماذا يرجعون ، بل لما ظهر منه عليه السلام ما فيه معاني هذه الحكاية وفوائدها ، جاز على مذهب العرب أن يضاف اليه أنه قال ذلك .

ألا ترى ان أحداً قديكتب كتاباً مع طائر ، ويرسله الى بعض البلدان ، ليعرف أخبار تلك البلدة وأحوالها ، فيجوز أن يقول هذا ويحكى عنه غيره أنه أرسل يريد الطائر ، وقال : عرفني ما في ذلك البلد وصف لي أحوال كذا

(١) كذا فى الاصل .

(٢) ظ : الايلام .

(٣) ظ : ومعنى .

وأخبار كذا، ويجعل ما هو غرضه كأنه ناطق به وما يوصل به الى هذا الغرض ، كأنه رسول مخاطب بالتي سئل .

ولذلك يقول الفصيح منهم ركبت فرسي أو جملي ، فقلت له : اذهب بي الى البلد الفلاني وأسرع بي اليه وهو ماقال شيئاً ، وأن المعنى ما ذكرناه . ومن أنس بفصيح كلام العرب ولطيف اشاراتها وسرائر فصاحتها ، تمهدت هذه الاجوبة التي ذكرناها تولية وتحققها لمطابقة طريقة القوم و مذاهبهم .

### المسألة العشرون

#### [ تأويل آية «لن يستنكف المسيح» وغيرها ]

ما جواب من استشهد على أن الملائكة أفضل من الانبياء ﷺ بقوله سبحانه « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » <sup>(١)</sup> من حيث أن هذا الكلام المقصود به التعظيم والرفعة ، يدل على أن المذكور أفضل من الاول وأشهر في الفضل ، وأنه لو كان دونه لم يجز استعماله . ويدل على أن القائل اذا كان حكيماً لا يجوز أن يقول : لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس ، بل ينبيء عمن هو أجل وأعلى ، فقال : لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الملك .

وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح ﷺ ، سيما وليس المراد في قوله « المقربون » الاخبار عن قرب المكان ، لاستحالة ذلك عليه سبحانه ، وإنما المراد قرب المنزلة في الثواب وعظمتها ، ووصفهم بذلك يدل على التعظيم .

وليس لاحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل فى المتماثلين فى الفضل  
لانه ليس فى الامة قائل به، وانما الامة قائلان: قائل يقول الانبياء أفضل وقائل  
يقول الملائكة أفضل. وليس يصلح كما بينا التنبيه فى مثل هذا المقال بالمفضول  
بل بالأفضل .

وقد تقدم فى ذلك قول من يقول انما نثنى بذكرهم لانهم عبدوا المسيح  
عليه السلام، لان ذلك لا يؤثر فيما قد بينا أن العرف فى الكلام يقتضيه، وكذلك  
الظاهر .

وقوله تعالى «ولأقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول اني  
ملك»<sup>(١)</sup> يدل على عظم حال الملك .

وقوله تعالى « فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا الا  
ملك كريم»<sup>(٢)</sup> .

وقوله تعالى حكاية عن ابليس (لعنه الله) «مانها كما ربكما عن هذه الشجرة  
الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين»<sup>(٣)</sup> يدل على عظم حال الملك ،  
وأنه المعلوم له ولهما، واولا ذلك ما رغبهما فى أمرهما أفضل منه ، ولكان الله  
سبحانه قد أنكر عليه .

فلينتول بما عنده فى ذلك مثاباً انشاء الله تعالى .

### الجواب :

أمّا قوله تعالى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة

(١) سورة هود: ٣١ .

(٢) سورة يوسف: ٣١ .

(٣) سورة الاعراف: ٢٠ .

المقربون» فانه لا يدل على فضل الملائكة على الانبياء من وجوه ثلاثة :  
 أولها : أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة ﷺ أفضل وأكثر ثواباً  
 من المسيح عليه السلام ، وان كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد  
 من الملائكة ، وهو مسألة الخلاف .

ولم يقل تعالى : ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا جبرائيل ولا  
 ميكايل . فيدل على أن المؤخرة ذكره أفضل ، وأن جبرائيل أفضل من المسيح  
 بل قال « ولا الملائكة المقربون » وهذا لفظ يقتضي جماعتهم . ولا يمتنع أن  
 يكون الجمع من الملائكة أفضل من كل واحد من الانبياء ﷺ .

والجواب الثاني : ان المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآية  
 لابد من أن يكون اما أفضل من المقدم ، أو مقارناً له في الفضل . ولا يجوز  
 أن [ لا ] يكون مقارناً له في الفضل .

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل : لن يستنكف الامير أن يزورني ولا  
 المحارس ، ويحسن أن يقول : لن يستنكف الامير الفلاني أن يزورني ولا الامير  
 الفلاني اذا كانا مقارين ومدانين في الفضل . وكذلك لن يستنكف الامير ولا  
 الوزير للمقارنة .

والجواب الثالث : أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية  
 قوماً كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الانبياء ، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم  
 كما قال تعالى « ذق انك أنت العزيز الكريم <sup>(١)</sup> » ونحن عند قومك ونفسك ،  
 وكما قال تعالى « وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفاً » <sup>(٢)</sup> وقد يقول  
 أحداً لغيره : لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك ، وان اعتقد القائل ان أباه

(١) سورة الدخان: ٤٩ .

(٢) سورة طه: ٩٧ .

أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذي ذكرناه .

وأما قوله تعالى « ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول أنني ملك » فلا يدل على تفضيل الملائكة عليه ، لأن الغرض في كلامه نفي ما لم يكن عليه ، لا التفضيل بين الأحوال .

لأن أحدنا لو ظن به أنه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه ، وإن كان في نفسه على أحوال هي أفضل من تلك الحال ، وإنما اتفق في الحاليتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله إن كان فيها فضل .

وليس ذلك مما ينفع فيما نفاه ، وهذه أن يكون مما لا فضل فيه ، أو مما فيه فضل يزيد فضله في نفسه عليه .

والذي يبين عن ذلك أنه قال عقيب ذلك في سورة هود خاصة « ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً »<sup>(١)</sup> ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة ، وهو على كل حال أرفع منها وأعلى ، فألا كان انتفاؤه من الملائكة جارياً هذا المجرى .

فأما الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهن حسنه « ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم »<sup>(٢)</sup> فانه لا يدل أيضاً على فضل الملائكة على الانبياء عليهم السلام من وجهين :

أحدهما : أنهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلاً في ثواب حال الملائكة على حال الانبياء عليهم السلام ، ولا خطر ذلك ببالهن ولكن حسنه وكمال خلقته أعجبهن نفين<sup>(٣)</sup> عنه البشرية التي لم يعهدن فيها مثله ونسبوه إلى أنه ملك ،

(١) هود : ٣١ .

(٢) سورة يوسف : ٣١ .

(٣) خل : لنفوا ، والظاهر : فنفين .

لان الملك يقال : انه اذا تجسد وتصور فانه يتصور بأحسن الصور .  
وأما الوجه الاخر: ان اعتقاد النسوة ليس بحجة، لانهن قد اعتقدن الباطل  
والحق ، فلو وقع منهن مايدل صريحاً على تفضيل الملائكة على الانبياء لم  
تكن حجة .

وأما ترغيب ابليس لادم وحواء عليهما السلام في أن يصيرا ملائكة بأن  
يتناولوا من الشجرة ، فغير دال أيضاً على خلاف مذهبنا .  
وليس بمنكر أن يريد بقوله « الا أن تكونا ملكين » أن المنهيين عن تناول  
الشجرة هم الملائكة دونكما ، كما يقول أحدنا لغيره : مانهيت أنت عن كذا  
الا أن تكون فلاناً .

وانما يعني أن المنهي هو فلان دونك ، ولم يرد بقوله أن تكون أن تصير  
فلاناً وتقلب خلقتك الى خلقة فلان . فمن أين للمخالف أن قوله تعالى « الا  
أن تكونا ملكين » المراد أن ينقلبيا ويصيرا دون ماذكرناه . واذا كان اللفظ  
محتملاً فلادلالة في الآية .

وقد كنا أملينا مسألة مفردة في تفضيل الانبياء على الملائكة ، استقصينا  
الكلام فيها ، وقلنا في استدلالهم علينا هذا الذي حكيناه: ان ابليس انما رغبهما  
في أن ينتقلا الى صفة الملائكة وخلقها . وهذه الرغبة لاتدل على أن الملائكة  
أفضل منهما في الثواب الذي فيه الخلاف .

ألا ترى ان المنقلب الى خلقة غيره ، لايجب أن يصير على مثل ثوابه  
بالانقلاب الى صورته وخلقته ، كما رغبهما أن يكونا من الخالدين . وليس  
الخواود مما يقتضي مزية ، وانما هو نفع عاجل ، فلايمنع أن تكون الرغبة منهما  
أن يصيرا ملكين على هذا الوجه .

وذكرنا أيضاً في تلك المسألة وجهاً مليحاً غريباً يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا

في هذه المسألة ، وهو أن نقول لهم : بم تدفعونا أن يكونا اعتقدا أن الملك أفضل من النبي ، وغلطافي ذلك ، وهو منهما ذنب صغير ، لأن الصغائر تجوز عندكم على الانبياء . فمن أين لكم أن اعتقاد آدم عليه السلام لا بد أن يكون على ما هو عليه ؟ مع تجويزكم الصغائر عليه ، وهذا مما لا يوجدون فيه فصلا .

### المسألة الحادية والعشرون

[ تحدى القرآن بقوله « فأتوا بسورة من مثله » ]

قال لي قائل وقد أسي : اذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة ، كانت الحجة له لا عليه .

فها أنا أورد لكم مثل سورة « انا أعطيناك الكوثر » على وجهين : أحدهما « لقد أتيناك المفخر ، فتهجد به واشهر ، واصبر فعدوك الأصغر » . والآخر « لقد أنذرناك المحشر ، وشدنا أزرك بحذر ، فاصبر على الطاعة توجر » .

فقلت له : الاول كلام أبديل بكلام في معناه ، فقال : وما الذي تخرجه عن المعارضة وان كان كذلك ، مع أن الثاني على غير هذه الصفة ، وقد صحت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحدي بهما . ثم ذكر « قل يا أيها الكافرون » وادعى أنها لبعيدة من الفصاحة .

وسيدنا ( فسح الله في مدته ) لينعم بما عنده في ذلك ، وبايضاح خروج ذلك عن المعارضة ، هذا ان كان قوله « فأتوا بسورة من مثله » يوجب تخييرهم طوال السور وقصارها .



وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه ، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار ، أو يكون الهاء راجعة في هذا المكان عليه عليه السلام وهو لان مثله من<sup>(١)</sup> لم يستفد من المخلوقين العلم والحظ لا يأتي بذلك ولا أولاه ، بالاجابة عن هذه الشبهة ، فلما يرد من عنده المزية القوية الراجعة ، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع<sup>(٢)</sup> به كل ضال وزنديق .

### الجواب :

اعلم أن الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن ، وأن معارضته لاتأتي في أنف الزمان ، كما لاتأتي في ساقفه . أن من المعلوم ضرورة أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأنية غير ممنوعة أفدر وبها أبصر وأخبر .

فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة في مفارقة الاديان والاطنان والربانيات والعبادات فقدوا<sup>(٣)</sup> عن المعارضة ونكلوا عن المقابلة علمنا أن من يأتي بعدهم عنها أعجز ومنها أبعد .

وان كل شيء تكلفه بعض الملحدين في هذه الازمان القريبة وادعوا أنه معارضة ليس بواقع ، لان ما يقدر عليه أهل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف ، عليه أقدر و [ما] أعجز عنه ذلك السلف ، فمن يأتي بعدهم أولى بالعجز . وهذا دليل في نفي المعارضة ، وما يحتاج معه الى تصفح المعارضات

(١) ظ : ممن .

(٢) ظ : وقع .

(٣) ظ : قعدوا ، أو بعدوا .

وتأملها وبيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن .

فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لافصاحة له ولا بلاغة فيه ، ولا يتضمن معنى دقيقاً ولا جليلاً ، فكيف يعارض به ويقابل ماهو في غاية الفصاحة والكلفة والتحمل فيه ظاهر .

وأين قوله « لقد أتيناك المفخر » من قوله « انا أعطيناك الكوثر » ؟ وأين قوله « فتهجد لله واشهر » من قوله « فصل لربك وانحر » ؟ وأين قوله « فاصبر فعدوك الا صغر » من قوله « ان شئت لك هو الابر » ؟ ومن له أدنى علم بفصاحة وبلاغة لا يعد هذا الذي تكلف وأمارات الكلفة والهجنة فيه بادية فصيحاً ولا بليغاً بل ولا صحيحاً مستقيماً .

فأما « الكوثر » فقد قيل : انه نهر في الجنة . وقيل : ان الكوثر النهر بلغة أهل السماوة . وقيل : ان الكوثر انما أراد به الكثير ، فكأنه تعالى قال : انا أعطيناك الخير الكثير . وهو أعجب التأويلين الي ، وأدخل في أن يكون الكلام في غاية الفصاحة ، فان العبارة عن الكثير بالكوثر من قوي الفصاحة .

وقوله « فصل لربك وانحر » ان استقبل القبلة في نحرك ، وهو أجود التأويلات في هذه اللفظة من أفصح الكلام وأبلغه وأشدّه اختصاراً ، والعرب تقول : هذه منازل تتناحر . أي تتقابل . وقال بعضهم :

أبا حكم هل أنت عم مجالد      وسيد أهل الابطح المتناحر

فأما قوله « ان شئت لك هو الابر » فمن أعجب الكلام بلاغة واختصاراً وفصاحة ، وكم بين الشاني والعدو في الفصاحة وحسن العبارة . وقيل : ان الابر هو الذي لانسل له ولا ذكر له من الولد ، وانه عنى بذلك العاص بن وابل السهمي . وقيل : ان الابر هاهنا هو المنقطع الحجة والامل والخير ، وهو أحب الي وأشبه بالفصاحة .

فهذه السورة على قصرها كما تراها في غاية البلاغة اذا انتقدت وركية تنبع كل فصاحة اذا اختبرت . ومن لم يقدر على هذا الاختبار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ما قدمناه من الدليل على سبيل الجملة .  
فأما قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » فداخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه عليه السلام من غير تفرقة بين القصار والطوال .

ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، لان التحدي أولا وقع بجميع القرآن في قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » ثم وقع الاختصار على سورة واحدة فقال تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ولم يفرق بين طويلة وقصيرة . والهاء في قوله « مثله » راجعة الى القرآن لاليه عليه السلام بلا شك والامر<sup>(١)</sup> به .  
فأما سورة الكافرين وادعائه<sup>(٢)</sup> من جهل في حالها أنها بعيدة من الفصاحة والذي يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحة ولقالوا له كيف يعد زيادة فصاحة قراءتك على فصاحتنا ، وهذه السورة خالية من الفصاحة ، فقد وافقوا على ما هودون ذلك، وهم للفصاحة أنقد وبمواضعها أعلم . وانما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف ، فظن أن تكرار الالفاظ فيها لغير فائدة مجددة، والامر بخلاف ذلك .

وقد بينا في كتابنا المعروف بـ « غرر الفرائد » أن هذه السورة وان تكررت فيها الالفاظ ، فكل لفظ منها تحته معنى مجدد ، وأن المتكرر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنه الاغبياء ، وبيننا فوائد كل متكرر من ألفاظها ، ومن فهم ما قلناه فيها علم أنها في سماء الفصاحة والرجاحة .

(١) ظ : ولا مرية .

(٢) ظ : وادعاء .

## المسألة الثانية والعشرون

### [ حكم نذر صوم اليوم المصادف للعید ]

ما قوله ( حرس الله مدته ) فيمن نذر أن يصوم يوماً يبلغ فيه مراداً ، واتفق كون ذلك اليوم يوم عيد أو يوماً قد تعين صومه عليه بنذر آخر .  
هل يجزيه صوم اليوم الذي قد تقدم وجوب صومه عليه بالنذر المتقدم عن صوم يجعله بدلاً منه إذا اتفق في النذر الثاني أم لا ؟ وهل يسقط عنه صوم اليوم الذي اتفق أنه يوم عيد بغير بدل أم يبدل .

### الجواب :

من نذر صوم يوم قدوم فلان ، فاتفق قدومه في يوم عيد فالواجب فطر ذلك اليوم ، لانه عيد ولا قضاء عليه .  
والوجه فيه : أنه نذر معصية ، وقد أجمعت الطائفة أنه لا نذر في معصية ، ورووا عن أئمتهم أيضاً ذلك صريحاً في روايات مشهورة .  
وسواء كانت المعصية المنذور فعلها أو المنذور فيها ، لانه لا فرق في امتناع انعقاد النذر بين أن يقول : ان قدم فلان شربت خمرأ أو ركبت محرماً ، وبين أن يقول : ان شربت خمرأ أو زنت بفلانة فعلي أن أتصدق بكذا .  
وإذا كان صوم يوم العيد معصية بلا شبهة ، وتعلق نذره به ، فلم ينعقد نذره وإذا لم ينعقد فلا قضاء ولا كفارة ، لانهما انما يلزمان في نذر منعقد .  
فاذا قيل : فهو لم يعلم أن ذلك اليوم يوم عيد ، فيكون نذره متعلقاً بمعصيته . قلنا : هو وان لم يعلم بذلك ، فهو في نفسه معصية ، وقد تعلق نذره بمعصية

وان كان لا يعلم ، ونذر المعصية على الاطلاق لايجوز .

وجرى ذلك مجرى أن يقول : ان جامع فلان فلانة في اليوم الفلاني فعلي صدقة فلانية ، واتفق أنه جامعها زنا وحراماً ، فان نذره لم ينعقد ، لانه تعلق بمعصية وان لم يعلم .

وأما المسألة الاخرى وهي اذا نذر صوم يوم عليه ببعض الشروط، واتفق حصول ذلك الشرط في يوم قد تعين عليه صومه بنذر متقدم لنذره هذا ، فالاولى أن لا قضاء عليه ، لان نذره تعلق بما يستحيل فلم ينعقد ، واذا لم ينعقد فلا قضاء . وانما قلنا انه مستحيل ، لان صوم ذلك اليوم قد تعين صومه بنذر سابق يستحيل أن يجب بسبب آخر ، فكأنه نذر ما يستحيل وقوعه ، وجرى مجرى أن تعلق نذره باجتماع الضدين .

والذي يكشف عن استحالة ما نذره أنه اذا قال : عليّ أن أصوم يوم قدوم فلان ، فكأنه نذر صوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقاً بقدوم ذلك القادم . وهذا اليوم الذي فرضنا أنه متعين صومه بسبب متقدم يستحيل فيه أن يستحق صومه بسبب آخر من الاسباب . وهذا بين .

### المسألة الثالثة والعشرون

[ امتناع أمير المؤمنين (ع) عن محو البسمة في معاهدة النبي (ص) ]

ما جواب من قدح في عصمة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضاً في امتناعه على النبي صلى الله عليه وآله من محو « بسم الله الرحمن الرحيم » من المكاتب العام المعاصات بسهيل بن عمرو ، حتى أعاد النبي صلى الله عليه وآله وترك يده عند محوها .

فقال : ليس يخلو من أن يكون قد علم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، ويقتضيه الحكمة والبيّنات<sup>(١)</sup>، وأن أفعاله عن الله سبحانه وبأمره أو لم يعلم . فإن كان يعلم ذلك ، فلم خالف مع ما علم ؟ وإن كان لم يعلمه، فقد جهل ما يدل عليه العقول من عصمة الانبياء من الخطأ، وجوز المفسدة فيما أمر به النبي صلى الله عليه وآله لهذا ان لم يكن قطع بها .

وهل يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام توقف عن قبول الامر لتجويزه أن يكون أمر النبي معتبراً له ومختبراً ، مع ما في ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالماً بإيمانه قطعاً ، وهو خلاف مذهبكم ، ومع ما فيه من قبح الامر على طريق الاختبار بما لامصلحة في فعله على حال .

فان قلتم : انه يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أضمر محذوفاً يخرج الامر به من كونه قبيحاً .

قيل : لكم : فقد كان يجب أن يستفهمه ذلك ويستعلمه منه ، ويقول : فما أمرتني قطعاً من غير شرط أضمرته أولاً . فقولوا ما عندكم في ذلك .

### الجواب :

ان النبي صلى الله عليه وآله لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف الى الرسالة ، واثباته خالياً عن هذه الاضافة ، على ما اقترحه سهيل بن عمرو ، الذي كانت الهدنة معه نفر من ذلك واستكبره واستعظمه، وجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله انما قال افعل ذلك مرضياً لسهيل ، وان كان لا يؤثره ولا يريد فعله ، بل يؤثره التوقف عنه ، فتوقف حتى يظهر من النبي صلى الله عليه وآله ما يدل على أنه لذلك مؤثر، وأنه أمر في الحقيقة محوما كتب ، فصبر أمير المؤمنين

عليه السلام على ذلك على مضض شديد .

وقد يثقل على الطباع مافيه مصلحة من العبادات ، كالصوم في الحر ،  
والغسل بالماء في الزمهرير .

وقد روي ان عمر بن الخطاب قام في تلك الحال الى النبي صلى الله عليه  
 وآله وقال : ألسنت نبي الله ؟ فقال له : بلى . فقال : أولسنا بالمسلمين ؟ فقال  
عليه السلام : بلى . فقال : فلم تعطي هذه الدنية من نفسك ؟ فقال : ليست  
بدنية انها خير لك . فقال : أفلمست قد وعدتنا بدخول مكة فمابالنا لاندخلها ؟  
فقال عليه السلام له : أوعدتك بدخولها العام . فقال عمر : لا . فقال عليه السلام :  
فتدخلها .

ويروى عن عمر أنه قال : ماشككت منذ أسلمت الا يوم صالح رسول الله  
صلى الله عليه وآله أهل مكة ، فانني قلت له : كذا وكذا . وساق الحديث<sup>(١)</sup> .  
فأما ماضى في أثناء المسألة من أنه كان يجب مع الشك أن يستفهم ، فقد  
فعل عليه السلام مايقوم مقام الاستفهام من التوقف ، حتى ينكشف الامر .  
وقد بان بتوقفه الامر واتضح ، وهو عليه السلام ماكان قط شاكاً في أن  
الرسول لا يوجب قبيحاً ولا يأمر بمفسدة ، وانما لما تعلق مظهر من صورة الامر  
بفعل تنفر منه النفوس وتحيد عنه الطباع ، جوز عليه السلام ألا يكون ذلك  
القول أمراً قتلاه بتوقفه ، وذلك منه عليه السلام غاية الحكمة ونهاية الاحتياط  
للدين .

نجزت المسائل الطرابلسيات ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على  
سيدنا محمد وآله الاكرمين .

(١) رواه مسلم في صحيحه ٩٤/١ وراجع القصة والكلام حولها كتاب الطرائف